

# عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد

## ایک تجزیاتی مطالعہ

[مقالہ برائے بی ایچ ڈی علوم اسلامیہ]



مکرم ان تحقیق  
ڈاکٹر محمد اعجاز  
ایسوسی ایٹ پروفیسر

مقالہ نگار  
حافظ محمد زبیر  
PH-0302

شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

[2010ء]

[www.ircpk.com](http://www.ircpk.com)

## Bio Data

### Hafiz Muhammad Zubair

36-k, Model Town

Lahore, Pakistan

☎ + 92-423-586-9501 📠 + 92-300-4093026

[hmzubair2000@hotmail.com](mailto:hmzubair2000@hotmail.com)

#### PROFESSIONAL QUALIFICATIONS:

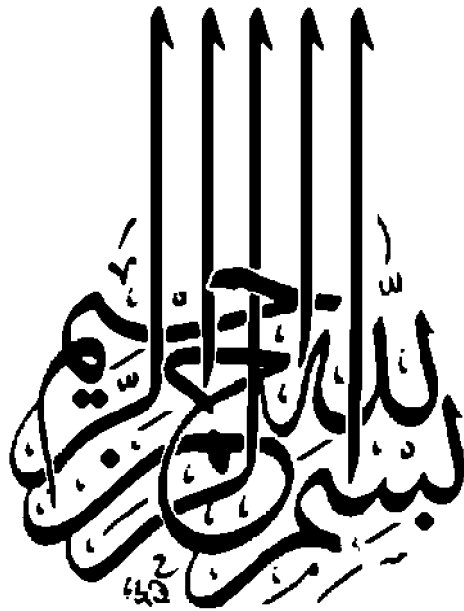
- **Licentiate in Shariah and Social Sciences**  
*Faculty of Shariah, Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan*
- **Licentiate in Various Readings (Qira'at) of Quran**  
*Faculty of Quran, Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan*
- **Shahadat-ul-Almiah (M.A) in Islamic and Arabic Sciences**  
*Wifaq-ul-Madaris Al-Salafiah, Pakistan.*
- **Computer Aided Learning (3 months course)**  
*Islamic institute of computer sciences, Lahore, Pakistan*
- **Hifz-ul-Quran**  
*Madrasa Taleem-ul-Quran, Attock, Pakistan*

#### WORK EXPERIENCE:

- **Research Associate in Islamic Research and Training Section for 5 years**, *Quran Academy, Lahore, Pakistan*
- **Member of Teaching Faculty for 3 years**  
*Jamiah Lahor-ul-Islamiah, Lahore, Pakistan*
- **Member of Teaching Faculty for 5 years**  
*Quran Academy, Lahore, Pakistan*

#### EDUCATION:

- **B.A in Math's & Islamic studies**  
*University of Punjab, Lahore, Pakistan*
- **M.A in Arabic Language**  
*University of Punjab, Lahore, Pakistan*
- **M.A in Political Science**  
*University of Punjab, Lahore, Pakistan*



**قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ**

**(هود : ٩١)**

## TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Mr. Hafiz Muhammad Zubair s/o Noor Khan is a Ph.D. student in Sheikh Zayed Islamic Centre and has completed his Thesis titled:

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد  
ایک تجزیاتی مطالعہ

under my supervision for the award of Ph.D. Degree. Mr. Hafiz Muhammad Zubair is eligible for submission of Thesis under the Rules & Regulation of the Islamic Centre as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The Thesis represents seven years work done by the candidate.

**Supervisor**

**Dr. Muhammad Ijaz**  
sheikh zayed Islamic centre  
punjab university, Lahore

## DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in Punjab University, Lahore does not contain material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the text of the thesis.

*Signature*

**Hafiz Muhammad Zubair**

PH-0302, Sheikh Zayed Islamic Centre

Date:31-01-2010

# انتساب

والدہ محترمہ کے نام  
جن کی تربیت، محنت اور دعاؤں سے علم و تحقیق کے  
میدان میں قدم رکھنے کے قابل ہوسکا!

## مقدمہ

إله الحمد لله و الصلوة و السلام على أشرف الخلق و أكرم المرسلين و على آله و صحبه أجمعين

عصر حاضر کے اہم ترین موضوعات میں 'جہاد' اور 'اجتہاد' دو اہم تر موضوع ہیں۔ آج کل 'اجتہاد' زیر بحث عنوانات میں سے ایک اہم موضوع ہے۔ عالم اسلام میں اس وقت 'اجتہاد' کے حوالے سے دو انتہائی موقف پائے جاتے ہیں۔ پہلا موقف تو یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ ائمہ سلف نے اپنے ادوار میں دین کے ہر مسئلے کے بارے اپنی تفصیلی آراء کا اظہار کر دیا ہے لہذا اب اجتہاد کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اصحاب علم و فضل اور عوام الناس کے لیے کسی متعین امام کی تقلید فرض عین کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں بھی انتہاء پسندی یہاں تک ہے کہ اگر کوئی شخص حنفی سے شافعی ہو جائے تو قابل تعزیر ہے<sup>(۱)</sup> یا کوئی عالم دین اگر امام اعظم رحمہ اللہ کے کسی قول کو رد کر دے تو اس پر ریت کے ذروں کے برابر لعنت بھیجی جاتی ہے<sup>(۲)</sup> یا انبیاء کو بھی ائمہ سلف کا مقلد ثابت کیا جاتا ہے<sup>(۳)</sup> یا تالفیق بین المذاہب کی حرمت پر اجماع کے دعوے نقل کیے جاتے ہیں۔ دوسرا انتہائی موقف یہ ہے کہ ہر دور میں علماء نے اپنے زمانے کے حالات و وقائع کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد کیا ہے اور جدید تہذیب و تمدن کی روشنی اور بدلتے حالات میں دین کی ایک ایسی جامع نئی تعبیر و تشکیل کی ضرورت ہے جو عالمی جمہوری سرمایہ دارانہ نظام کے تقاضوں کے مطابق ہو اور اس نئی تعبیر دین کا سلف صالحین کے اجتہادات کے ساتھ کسی قسم کا بھی کوئی تعلق نہ ہو یا اس تعبیر کی بنیاد حدیث کی بجائے صرف قرآن پر ہو یا اس تعبیر کی بنیاد حدیث و سنت کچھ دساختہ تقسیم پر ہو یا اس تعبیر کی بنیاد متفق علیہ مصادر شریعت اور اصول اجتہاد میں سے کسی مصدر یا اصول مثلاً اجماع اصولی کے انکار پر مبنی ہو یا اس میں اجتہاد کے نام پر شریعت میں اضافے اور تبدیلی کا دعویٰ کیا جاتا ہو وغیرہ۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”الأمر الذى يجب تأكيدہ بقوة هو أن ما ثبت بدليل قطعى لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجتزئوا على اقتحام حماہ . فإن هذه القطعيات هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة . . . ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلى حد أنهم اجتزئوا على الأحكام الثابتة بصريح القرآن، مثل توريث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين، فهم يريدون أن يجتهدوا في التسوية بين الذكر والأنثى بدعوى أن التفاوت كان في زمن لم تكن المرأة فيه تعمل مثل الرجل . . . وبلغ التلاعب بعضهم أن قالوا: إن الخنازير التي حرمها القرآن وجعل لحمها رجساً، كانت خنازير سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فتربى تحت إشراف لم تنله الخنازير القديمة . وهكذا يريد هؤلاء لشرع الله أن يتبع أهواء الناس، لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن .“<sup>(۴)</sup>

”جس بات کی تاکید کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جو احکام دلیل قطعی سے ثابت ہوں تو ان کے بارے میں یہ رویہ جائز نہیں ہے کہ ہم دین کو کھیل تماشہ بنانے والوں کے لیے چھوڑ دیں کہ وہ ان احکامات میں جرأت کرتے ہوئے منہ مارتے پھریں۔ یہ قطعی احکام امت کی اعتقادی، فکری اور عملی وحدت کا ستون ہے۔۔۔ ان متجددین کا یہ کھیل تماشہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ انہوں نے قرآن کی صریح نص سے ثابت شدہ احکام کو بھی محل اجتہاد بنا لیا ہے۔ مثلاً لڑکے کا حصہ قرآن میں لڑکی سے دو گنا بیان ہوا ہے اور یہ اصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اجتہاد کرتے

۱۔ حنفی ارتحل إلى مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يعزر كذا في جواهر الأخطا. (الفتاوى الهندية، كتاب الحدود، باب فصل في التعزير)

۲۔ فلعة ربا أعداد رمل علی من رد قول أبي حنيفة. (رد المحتار علی در المختار: ۱/۱۲۸)

۳۔ والحاصل أن أبا حنيفة النعمان من أعظم معجزات المصطفى بعد القرآن وحسبك من مناقبه ما قال قولاً إلا أخذ به إمام من الأئمة الأعلام وقد جعل الله الحكم لأصحابه وأتباعه من زمنه إلى هذه الأيام إلى أن يحكم بمذهبه عيسى عليه السلام. (أيضاً: ۱/۱۲۲)

۴۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص ۷۰-۷۱



ہوئے لڑکے اور لڑکی کا حصہ برابر قرار دے دیں۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے یہ حصے قرآن نے اس دور میں بیان کیے ہیں کہ جس میں عورت، مرد کی طرح کوئی کام کاج نہیں کرتی تھی... ان میں سے بعض متجددین کے کھیل تماشے نے ان کو یہاں تک بھی پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے کہا: بے شک! جن خنازیر کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے اور اس کے گوشت کو ناپاک کہا ہے وہ ایسے خنازیر تھے کہ جن کی خوراک گندی تھی۔ جبکہ آج کل کے خنازیر کی باقاعدہ نگرانی میں پرورش (فارمنگ) ہوتی ہے اور قدیم خنازیر کا معاملہ ایسا نہیں تھا۔ یہ اصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کی شریعت کو لوگوں کی ہوائے نفس کے تابع کر دیں نہ کہ عامۃ الناس کی خواہش نفس کو اللہ کی شریعت کے تابع۔ اور اگر حق بات ان کی خواہش نفس کی پیروی کرے تو آسمانوں اور زمین میں فساد برپا ہو جائے۔“

مولانا زاہد الراشدی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول یہ دونوں نقطہ نظر اپنی پشت پر ایک سوچ اور پس منظر رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنی اپنی جگہ مضبوطی سے کھڑے ہیں اور اپنے دائرہ فکر سے ہٹ کر کوئی بات سننے کے روادار نہیں ہیں۔ پہلے نقطہ نظر کی بنیاد ”تحفظات“ پر ہے کہ اسلام کے خلاف مغربی دنیا کی صدیوں سے جاری علمی و فکری جنگ کے ایجنڈے اور مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی صورت سے محروم کر کے برائے نام مسلمان بنایا جائے اور اس طرح اسلام کے ایک فلسفہ حیات اور طرز زندگی کے طور پر دوبارہ ابھرنے کے امکانات کو روکا جائے اس لیے تبدیلی اور تغیر کی کوئی بات اس ماحول میں قبول نہ کی جائے اور ایسی ہر کوشش کو مغرب کی معاونت سمجھ کر رد کر دیا جائے۔ دوسرے نقطہ نظر کی بنیاد ”اقدام“ کی سوچ پر ہے کہ اگر اسلام کو تحفظات کے دائرہ سے نکل کر آج کے عالمی ماحول میں آگے بڑھنا ہے اور دنیا کی دوسری اقوام کے سامنے پیش کرنا ہے تو آج کی عالمی مارکیٹ کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر اس کی ”اُور ہالنگ“ ضروری ہے۔

اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ دونوں موقف انتہا پسندانہ ہیں۔ تحفظات اور اقدامات کے دونوں پہلوؤں کا لحاظ رکھتے ہوئے اعتدال اور توازن کی راہ یہ ہے کہ اجتہاد کے اصول و ضوابط طریق کار، مناج و اسالیب اور اس کی اہلیت و صلاحیت کا تعین قرون اولیٰ میں ہو چکا ہے اور تابعین و تبع تابعین کے دور میں بیسیوں فقہائے کرام نے قرآن و سنت کی روشنی میں اجتہاد کے اصول طے کیے۔ فی زمانہ اصولی بنیادوں پر کسی نئے مکتب فکر کے اضافے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ یہ اجتہاد کا نظری اور علمی پہلو ہے۔ جہاں تک اجتہاد کے عملی پہلو کا تعلق ہے یعنی متقدمین فقہاء کے اصول فقہ و اسالیب اجتہاد کی روشنی میں ہر دور میں مسائل شرعیہ کا استنباط تو اس اجتہاد کا دروازہ کسی بھی فقہی مکتب فکر میں کبھی بند نہیں رہا، نہ آج بند ہے اور نہ کبھی آئندہ بند ہوگا۔ ہمیں یہ فرق کرنا ہوگا کہ اجتہاد کے اصول و ضوابط وضع کرنے کا معاملہ الگ ہے اور ان کی روشنی میں ”عملی اجتہاد“ کا دائرہ اس سے بالکل مختلف ہے، ہم ان دونوں کو ایک زمرہ میں شمار نہیں کر سکتے اور نہ ہی یہ دونوں کبھی ایک زمرہ میں شمار رہے ہیں۔

اس وقت جدید مسائل میں ہر دارالعلوم اور جامعہ فتاویٰ جاری کر رہا ہے تو اجتہاد کا دروازہ کیسے بند ہو گیا؟ وہ قدامت پسند علماء جو اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے دعویدار ہیں، بھی جدید مسائل مثلاً اسلامی بینکاری، کیمرے کی تصویر، لاؤڈ اسپیکر کے استعمال وغیرہ کے بارے کسی نہ کسی رائے کے حامل نظر آتے ہیں۔ پس جدید مسائل میں اجتہاد تو ہو ہی رہا ہے چاہے اس کا دروازہ کھلا ہو یا بند۔ جہاں تک ان مسائل کا معاملہ ہے جن میں سلف صالحین سے ایک یا ایک سے زائد آراء منقول ہیں تو ایسی اجتہادی آراء کہ جن میں امت کا اجماع تحقق نہ ہو، میں انفرادی و اجتماعی اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔ یہ اجتہاد سلف صالحین سے منقول اقوال میں سے کسی ایک قول کے بارے ترجیح قائم کرنے کے لیے ہوگا اور یہ فقہائے حنفیہ کی اصطلاح میں وہ مجتہدین کریں گے جو اصحاب ترجیح کہلاتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ”اجتہاد انتظامی“ کا نام دیا ہے۔

فقہی مسائل میں علت اور عرف و عادت کا بہت عمل دخل ہے اور معروف فقہی قواعد ”تفسیر الاحکام بتفسیر الزمان“ کے مطابق علت عرف و عادت اور فقہ الواقع کی تبدیلی سے اجتہاد بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ پس ایسے معاملات کہ جن میں سلف صالحین نے اپنے احوال و ظروف کی بنیاد پر فتاویٰ جاری کیے، ان میں بھی عرف کی تبدیلی اور تہذیب و تمدن کے ارتقاء کی وجہ سے نیا اجتہاد کیا جائے گا۔

اجتہاد کی ایک چوتھی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کسی فروعی مسئلے میں سلف صالحین سے ایک سے زائد آراء منقول ہوں اور ان سب کے برعکس ایک نئی رائے کا اظہار کیا جائے۔ ہمارے نزدیک ایسا اجتہاد بھی جائز ہے لیکن فی زمانہ اہلیت و صلاحیت کے کم ہونے کی وجہ سے اس دائرے میں اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے۔ قطعی الدلالہ نصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتہاد کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے۔ پس جو لوگ اجتہاد کو بظاہر غلط مقاصد کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں ان کا جواب یہ نہیں ہے کہ سرے سے اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت سے انکار کر دیا جائے بلکہ ان کا صحیح جواب یہ ہے کہ اجتہاد کے صحیح مفہوم سے عوام کو متعارف کروایا جائے اس کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے اس کی جائز اور قابل عمل صورتوں کی وضاحت کی جائے۔ زیر نظر مقالہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

## موضوع کا تعارف

اجتہادُ جہد سے بنا ہے جس کے معنی کوشش کرنے کے ہیں۔ جب یہ مادہ باب افعال سے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی میں 'انتہائی مشقت اور کوشش کرنے' کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اجتہادُ مصادر قانون سے اسلامی قانون کے اخذ و استنباط کا ایک اہم اُسلوب اور منہج ہے۔ آسان فہم انداز میں انسانی زندگی سے متعلق ان مسائل میں کہ جن کا حکم قرآن و سنت میں واضح طور پر بیان نہ ہوا ہو شریعت کی روح اور اس کے عمومی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے ان مسائل کے حکم شرعی کے استخراج و استنباط اور پھر اُمر واقعہ پر اس کی تطبیق کے لیے مجتہدین کا حد درجہ کوشش اور محنت کرنا، اجتہاد کہلاتا ہے۔ شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وفی اصطلاح علماء الأصول بذل الفقیہ وسعہ فی استنباط الأحکام العملية من أدلتها التفصیلیة ويعرف بعض العلماء الاجتهاد فی اصطلاح الأصولیین بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فی استنباط الأحکام الشرعیة وإما فی تطبیقاتها وكان الاجتهاد علی هذا التعریف قسمین: أحدهما خاص باستنباط الأحکام وبیانها والقسم الثانی خاص بتطبیقها.“ (۱)

”علمائے اصول کی اصطلاح میں کسی فقیہ کا عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپانا، اجتہاد کہلاتا ہے۔ بعض علماء نے اصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد شرعی احکام کو مستنبط کرنے کے لیے یا ان کی تطبیق (application) کے لیے اپنی طاقت اور انتہائی درجے میں صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد کی دو قسمیں ہوں گی: ایک قسم تو وہ ہے جو استنباط احکام کے ساتھ خاص ہوگی جبکہ دوسری قسم احکام کی تطبیق (application) کے ساتھ خاص ہے۔“

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ کسی حکم شرعی کے استنباط یا تطبیق میں انتہائی کوشش و طاقت صرف کرنا اجتہاد ہے۔ اگر یہ کوشش انفرادی ہو تو اسے انفرادی اجتہاد کا نام دیں گے اور اگر علماء کی ایک جماعت یہ کوشش کرے تو اسے اجتماعی اجتہاد کہا جائے گا۔

## موضوع کی ضرورت اور اہمیت

اللہ کے رسول ﷺ دور نبوت میں جن مسائل میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی ان میں اجتہاد فرمایا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی اجتہادی تربیت فرمائی اور آپ ﷺ اپنی زندگی ہی میں وقتاً فوقتاً ان کے اجتہادات کی تصحیح یا تائید بھی فرماتے رہتے تھے۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد کا یہ عمل ریاستی و قومی سطح پر منظم ہوا۔ تابعین رضی اللہ عنہم کے دور میں بھی سلطنت اسلامیہ کے وسعت کی وجہ سے نئے نئے مسائل سامنے آئے اور روزہ مرہ زندگی کے معاملات میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور بڑھ گئی۔ تبع تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ اربعہ کے زمانہ میں مسلمان عربوں کے دوسری اقوام کے ساتھ میل جول اور اختلاط کی وجہ سے باہمی معاملات میں پیچیدگیاں پیدا ہوئیں علماء نے مستقل اصول وضع کیے اور ان کی روشنی میں اجتہادی عمل کو اس کے عروج تک پہنچایا۔ کئی ایک مکاتب فکر و جود میں آگئے اور ہر مکتب فکر کے ائمہ نے اپنے اصول و فروع کو مدون کیا۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے نام سے ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ وجود میں آ گیا جس میں بلاشبہ

انسانی زندگی سے متعلقہ لکھوکھا مسائل کے بارے شرعی رہنمائی جاری کی گئی تھی۔ پس ائمہ اربعہ کے دور کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا عمل رک گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ شاید اس کا دروازہ اب قیامت تک کے لیے بند ہو گیا ہے حالانکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کے جاری نہ ہونے کی وجہ فطری تھی یعنی اجتہادی عمل کی ضرورت پوری ہو گئی تھی لہذا اکثر و بیشتر ائمہ سلف نے سابقہ فقہی ذخیرے کی شروحات اور توضیح و تنقیح میں اپنی زندگیاں کھپائیں۔ وقت کے مسائل و سوالات کا کافی و شافی جواب ائمہ سلف نے اپنے اقوال، کتب اور فتاویٰ کے ذریعہ دے دیا تھا لہذا اسی کی اتباع اور اس میں اضافے کا کام جاری رہا۔

سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب، بیسویں صدی ہجری کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا، وہاں مذہب کی دنیا میں بھی اُن گنت سوال پیدا کر دیے۔ صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت، انتخابات، پارلیمنٹ، آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہ ہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مرد و زن کے اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود و دائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا، جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے اکثر و بیشتر ممالک میں اجتہاد کی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لکھوکھا مسائل میں علماء نے رہنمائی کی۔ فتاویٰ کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں اور اجتہاد کے عمل کو منظم انداز میں آگے بڑھانے کے لیے کئی ایک ادارے وجود میں آنا شروع ہو گئے۔

بیسویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اجتماعی اجتہاد کے لیے کئی ایک قومی اور عالمی سطح کے اداروں کی بنیاد رکھی گئی تاکہ اس دور میں اجتہاد کے مشکل ترین عمل کو اجتماعی صورت میں فروغ دیا جائے۔ ان اداروں میں مصر میں 'مجمع البحوث الإسلامية' پاکستان میں 'اسلامی نظریاتی کونسل' یورپ میں 'یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق' مکہ میں 'المجمع الفقہی الاسلامی' سوڈان میں 'مجمع الفقہ الاسلامی' شامی امریکہ میں 'مجمع فقہاء الشریعۃ' اردن میں 'المجمع الملکی لبحوث الحضارة الإسلامية' ہندوستان میں 'اسلامی فقہ اکیڈمی' کویت میں 'المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية' جدہ میں 'مجمع الفقہ الاسلامی' اور مراکش کی 'مجمع اهل البيت' شامل ہے۔

بہر حال ہر دور میں ہمارے فقہاء اور مجتہدین مختلف اسلامی معاشروں اور اسلامی حکومتوں کو پیش آنے والے مسائل کا حل قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرتے رہے۔ اس طرح اسلامی قوانین کی تدوین کا آغاز ہوا اور اجتہاد کے نتیجے میں اسلامی قانون میں آہستہ آہستہ وسعت پیدا ہوتی رہی اور آج فقہ کی شکل میں اسلامی قانون کا ایک وسیع اور گراں قدر ذخیرہ مدون صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ اسلام کی اس ۱۳ سو سالہ اجتہادی تحریک کے نتیجے میں ماضی میں جو اجتہادات ہوئے ہیں ان میں چند ایک استثناءات کو چھوڑ کر اکثر و بیشتر انفرادی نوعیت کے تھے۔ اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اس دور کا مجتہد اور فقیہ کئی علوم میں مہارت رکھتا تھا وہ بیک وقت قرآن و حدیث، فقہ، اصول، علم رجال، تاریخ، منطق، فلسفہ، لغت، بلاغہ اور دیگر مختلف النوع عصری مسائل کا ادراک رکھتا تھا۔ آج علماء میں وہ استعداد اور صلاحیت باقی نہیں رہی جو ہمارے متقدمین کے ہاں پائی جاتی تھی۔ وہ علوم عالیہ اور آلیہ دونوں کے ماہر تھے۔ بیک وقت مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ علوم قرآن ہوں یا علوم حدیث، دونوں میں یکساں دسترس رکھتے تھے۔ آج ایسے علماء کا ملنا ناممکن ہے جو فقہ الاحکام سے متعلقہ تمام علوم میں ماہر ہوں۔

اس کے علاوہ آج سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہر علم کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ ایک مجتہد اور فقیہ کے لئے ہر ایک شعبہ علم میں مہارت پیدا کرنا تو دور کی بات، اس کے مبتدیان کا احاطہ کرنا بھی ناممکن ہو گیا ہے۔ مزید برآں فقہ الاحکام (دین) سے متعلق مختلف

علوم و فنون پر دسترس رکھنے والے علماء تو بہت مل جائیں گے لیکن فقہ الواقعہ (دنیا) سے تعلق رکھنے والے اجتماعی اور انسانی علوم و مسائل کی واقفیت علماء میں تقریباً ناپید ہے۔ آج ایک عالم کو جن مسائل کا سامنا ہے وہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ ان متنوع مسائل کا صحیح معنوں میں ادراک کرنا اور شریعت کی روشنی میں ان کا حل پیش کرنا ایک عالم کے لئے ناممکن ہے۔ آج اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ علماء کی انفرادی اجتہادی کاوشوں کے بجائے اجتماعی سطح پر اجتہاد کے اس کام کو نمایاں کیا جائے۔ ایسے ادارے اور فقہی اکیڈمیاں قائم کی جائیں جو اجتماعی اجتہاد کے اس کام کو آگے بڑھاسکیں۔ ان اداروں میں عالم اسلام کے ممتاز اور جید علماء کو نمائندگی حاصل ہو علماء کے علاوہ مختلف عصری علوم کے ماہرین بھی اس مشاورتی عمل میں شریک ہوں تاکہ زیر بحث مسئلہ کو فنی نقطہ نظر سے سمجھنے میں علماء کی مدد کریں۔ امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بقول تو اس مشاورتی عمل میں غیر مسلموں کو بھی شریک کیا جاسکتا ہے تاکہ وہ اس امر واقعہ کے ان پہلوؤں کو اجاگر کریں جن کا تعلق دنیاوی علوم و فنون سے ہے اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس قسم کی ملی جلی فکری اور اجتہادی کوششوں سے مسئلہ اور زیادہ نکھر جائے گا، اور تعین و اطلاق کی ایک لائق عمل شکل اختیار کر لے گا۔ اسی طرح کا ایک اجتماعی اور شورائی اجتہاد ہی فقہ اسلامی کی معاصر ضرورتوں کو پورا کر سکتا ہے۔

## فوائد و مقاصد

اجتماعی اجتہاد عموماً امت مسلمہ کے اجتماعی مسائل سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد ان مسائل میں ان کے لیے ایک اجتماعی طرز عمل کو متعین کرتا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر بعض اوقات اسلامی حکومتیں اپنے لئے قانون سازی کرتی ہیں۔ ان آراء کو عدالتیں اپنے فیصلوں میں مد نظر رکھتی ہیں اور مختلف مقدمات میں ان سے رہنمائی لیتی ہیں۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب نے شیخ زاید اسلامک سنٹر میں اپنے ایک خطاب کے دوران کہا کہ آئندہ فقہ اسلامی جس طرف بڑھ رہی ہے اس میں دو چیزیں ناگزیر معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو اجتماعی مسائل کے حل میں اجتہاد کی انفرادی کے بجائے اجتماعی کاوشوں کا زیادہ عمل دخل ہو گا۔ دوسرا ایک ایسے فقہی نظریے کا ظہور جس کو کوسموپولیٹن (Cosmopolitan) یا اجتماعی فقہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ نئی اجتماعی فقہ معاصر فقہاء کی اجتماعی کاوشوں کے نتیجے میں وجود میں آرہی ہے جسے 'فقہ اسلامی' کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔

اس مقالے میں ہم نے تقریباً ایک صدی پر پھیلی ہوئی اجتماعی اجتہاد کی اس تحریک کے اہم خدوخال اور امتیازی خصوصیات کا ایک علمی جائزہ لیا ہے اور مختلف ممالک میں قانون سازی کے عمل میں اس تحریک نے جو کردار ادا کیا اس کو بھی اجاگر کیا ہے۔ علاوہ ازیں انفرادی و اجتماعی اجتہاد کی ان کاوشوں کے بارے مروجہ تصورات کی تحقیق و تنقیح بھی کی گئی ہے تاکہ فقہی میدان میں امت مسلمہ کے مابین پائے جانے والے اختلافات میں برداشت کے رویے کو فروغ دیا جائے اور اتحاد کی راہ ہموار کرنے کے لئے پلیٹ فارم مہیا کیا جائے۔

## موضوع کا خاکہ اور طریقہ کار

موضوع سے متعلق تمام ابحاث اور پہلوؤں پر محیط ایک جامع خاکہ آئندہ آنے والے صفحات میں پیش کیا گیا ہے۔ موضوع ایک مقدمے سات ابواب اور ایک خاتمہ الحجث پر مشتمل ہے جبکہ ہر باب کو مزید کئی ذیلی فصول میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر فصل کئی ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔ موضوع پر کام کے دوران مواد کے حصول کے لئے ابتدائی مصادر و مراجع ہی سے رجوع کیا گیا ہے اور بصورت مجبوری ثانوی مصادر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے لیکن ایسا بہت کم ہے۔ علاوہ ازیں مقالے کی تیاری میں مختلف دینی رسائل و جرائد اخبارات، مقالہ جات اور انٹرنیٹ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ بات ہر محقق پر واضح ہے کہ پاکستان میں لائبریریوں کی صورت حال کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے۔ عالم عرب میں جس موضوع پر سینکڑوں کتابیں لکھی گئی ہوتی ہیں اور اس کے نسخے مصر، عراق، شام، سعودی عرب کی لائبریریوں اور بیروت کے بازاروں میں بکثرت موجود ہوں تو ہمارے ہاں اس کتاب کا نام بھی متعارف نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ عربوں کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے پی۔ ڈی۔ ایف (pdf) فارمیٹ میں بلاشبہ ہزاروں قدیم و جدید کتب مختلف ویب سائٹس پر اپ لوڈ (upload) کر دی ہیں۔ یہ کتب بعض اوقات مطبوع

کتاب کی نقل ہوتی ہیں اور بعض اوقات ایک نئے فارمیٹ (format) میں ہوتی ہیں۔

راقم الحروف نے موضوع سے متعلق کئی ایک کتب کے انٹرنیٹ ایڈیشن سے بھی استفادہ کیا ہے اور مصادر و مراجع میں ان کتب کے مطبع کی جگہ متعلقہ ویب سائٹ کی طرف اشارہ کر دیا گیا کہ جہاں سے وہ کتاب ڈاؤن لوڈ (download) کی گئی ہے۔ اسی طرح کئی ایک کتب میں ’مکتبہ شاملہ‘ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ مکتبہ شاملہ کا آخری ایڈیشن تقریباً ۲۳ جی۔ بی (23 G.B.) کے سائز پر مشتمل ہے جس میں ۱۲ ہزار سے زائد کتب ہیں۔ بعض اوقات جب کوئی کتاب ہمیں کسی لائبریری میں نہیں ملی تو ہم نے اس کے ’مکتبہ شاملہ‘ کے ایڈیشن سے بھی استفادہ کیا ہے اور مطبع کی جگہ ’مکتبہ شاملہ‘ کا نام دے دیا ہے۔

## اظہار تشکر

آخر میں، میں ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر جناب پروفیسر حافظ محمود اختر صاحب کا شکر گزار ہوں کہ جن کی سرپرستی میں اس مقالے کی تکمیل ہوئی۔ میں اپنے ایڈوائزر (advisor) جناب پروفیسر محمد اعجاز صاحب کا بھی بے حد ممنون ہو کہ جنہوں نے کمال شفقت سے اس مقالے کی تہذیب و تنقیح میں میری جا بجا رہنمائی فرمائی۔ علاوہ میں اپنے ان تمام دوست احباب کا شکریہ ادا کرنا بھی اپنا فریضہ سمجھتا ہوں جنہوں نے موضوع سے متعلق بعض کتب کی فراہمی میں میرے ساتھ تعاون فرمایا، خاص طور پر جناب محمد ندیم اور آفتاب مشہدی صاحب کا کہ جنہوں نے بعض کتب کے حصول میں کافی محنت و کوشش کی۔ راقم نے اس مقالے کی کمپوزنگ (compoing)، سیٹنگ (setting) اور فنشنگ (finishing) وغیرہ بھی خود ہی کی ہے اور اس سلسلے میں جناب حافظ حمزہ مدنی، حافظ انس نصر، حافظ سمیع الرحمن، آصف علی حیدر اور عمر فاروقی صاحب کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے اس میں میری معاونت فرمائی۔ میں جناب عمران لطیف صاحب کا بھی مشکور ہوں کہ جنہوں نے ان پیج (inpage) سے متعلقہ بعض تکنیکی مسائل میں راقم کی رہنمائی فرمائی۔

اسی طرح میں خاص طور پر شعبہ تحقیق قرآن الکیڈمی، انجمن خدام القرآن، لاہور کے ذمہ دار جناب حافظ عاطف وحید صاحب کا بھی خصوصی طور پر شکریہ ادا کروں گا کہ جنہوں نے اس مقالے کی تیاری کے دوران راقم کو ماحول، سہولیات، تفریغ اوقات اور وہ جملہ وسائل و اسباب مہیا فرمائے کہ جن کے بغیر اس مقالے کی تیاری ناممکن نہ ہی تو شاید ایک مشکل امر ضرورت تھی۔ اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کے تعاون اور میری اس حقیر سی کوشش و جد جہد کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور امت مسلمہ کے لیے نفع بخش بنائے۔ آمین!

حافظ محمد زبیر تیمی ابوالحسن علوی

Date: 01-01-2010

## فہرست مضامین

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ

مقدمہ

صفحہ نمبر

مضامین

باب اول



انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

۳	فصل اول	انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام	۳
۴		لغوی مفہوم	۴
۸		اجتہاد کا اصطلاحی مفہوم	۸
۹		اجتہاد کی پہلی تعریف	۹
۱۲		اجتہاد کی دوسری تعریف	۱۲
۱۴		اجتہاد کی تیسری تعریف	۱۴
۱۵		اجتہاد کی چوتھی تعریف	۱۵
۱۸		اجتہاد کی پانچویں تعریف	۱۸
۲۱		اجتہاد کی چھٹی تعریف	۲۱
۲۲		اجتہاد کی ساتویں تعریف	۲۲
۲۲		اجتہاد کی آٹھویں تعریف	۲۲
۲۳		اجتہاد کی نویں تعریف	۲۳
۲۶		اجتہاد کی دسویں تعریف	۲۶
۲۶		اجتہاد کی گیارہویں تعریف	۲۶
۲۷		اجتہاد کی بارہویں تعریف	۲۷
۲۸		اجتہاد کی مختلف تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ	۲۸
۳۱		اجتہاد کی اقسام	۳۱
۳۱		پہلی تقسیم	۳۱
۳۱		دوسری تقسیم	۳۱
۳۲		تیسری تقسیم	۳۲
۳۳		چوتھی تقسیم	۳۳
۳۳		پانچویں تقسیم	۳۳

۳۴.....	چھٹی تقسیم	❁
۳۴.....	ساتویں تقسیم	❁
۳۴.....	آٹھویں تقسیم	❁
۳۵.....	نویں تقسیم	❁
۳۵.....	دسویں تقسیم	❁
۳۶.....	گیارہویں تقسیم	❁
۳۶.....	بارہویں تقسیم	❁
۳۸.....	فصل دوم انفرادی اجتہاد کی شروط دائرہ کار اور شرعی حیثیت	❁
۴۰.....	اجتہاد کی شرائط	❁
۴۰.....	پہلی شرط	❁
۴۰.....	دوسری شرط	❁
۴۱.....	تیسری شرط	❁
۴۱.....	چوتھی شرط	❁
۴۲.....	پانچویں شرط	❁
۴۳.....	چھٹی شرط	❁
۴۳.....	ساتویں شرط	❁
۴۴.....	آٹھویں شرط	❁
۴۵.....	نویں شرط	❁
۴۶.....	دسویں شرط	❁
۴۶.....	گیارہویں شرط	❁
۴۶.....	بارہویں شرط	❁
۴۸.....	اجتہاد کا دائرہ کار	❁
۴۸.....	نصوص میں اجتہاد کا دائرہ کار	❁
۵۱.....	نصوص کی موجودگی میں اجتہاد	❁
۵۹.....	غیر منصوص مسائل میں اجتہاد	❁
۶۰.....	مجمع علیہ مسائل کے خلاف اجتہاد	❁
۶۱.....	قطعی الدلالہ و قطعی الثبوت نصوص کی تطبیق میں اجتہاد	❁
۶۳.....	اجتہاد کا حقیقی دائرہ کار	❁

۶۴.....	اجتہاد کا شرعی حکم	✽
۶۵.....	غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کرنے کی شرعی حیثیت	✽
۶۷.....	مختلف حالات و اشخاص کے اعتبار سے اجتہاد کا شرعی حکم	✽
۶۸.....	صحت و بطلان کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم	✽

## باب دوم اجتماعي اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

۷۴.....	فصل اول اجتماعي اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں	✽
۷۵.....	اجتماعي اجتہاد کی لغوی تعریف	✽
۷۷.....	اجتماعي اجتہاد کی اصطلاحی تعریف	✽
۷۷.....	پہلی تعریف	✽
۸۱.....	دوسری تعریف	✽
۸۳.....	تیسری تعریف	✽
۸۴.....	چوتھی تعریف	✽
۸۵.....	پانچویں تعریف	✽
۸۶.....	چھٹی تعریف	✽
۸۷.....	ساتویں تعریف	✽
۸۸.....	آٹھویں تعریف	✽
۸۸.....	نویں تعریف	✽
۸۹.....	دسویں تعریف	✽
۹۰.....	اجتماعي اجتہاد کی مشروعیت کے دلائل	✽
۹۸.....	فصل دوم اجتماعي اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار	✽
۹۹.....	زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعي اجتہاد	✽
۹۹.....	جدید مسائل میں اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۰.....	فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۱.....	متغیرات میں اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۲.....	مصلحت کے تغیر میں اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۳.....	زمان و مکان کے تغیر میں اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۴.....	عرف کے تغیر میں اجتماعي اجتہاد	✽
۱۰۵.....	عمومی مسائل میں اجتماعي اجتہاد	✽



۱۰۶.....	قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۰۷.....	سیاسی انتظامی، ثقافتی اور اجتماعی امور میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۰۸.....	عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۰۹.....	اقتصادی و طبی امور میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۰.....	منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۱.....	قطعی الثبوت و قطعی الدلالہ نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۲.....	ظنی الدلالہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۳.....	غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۴.....	اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۴.....	أصول فقہ کے قواعد اصولیہ میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۱۵.....	مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۲۱.....	فصل سوم دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات.....	❁
۱۲۳.....	علمی و فکری وحدت.....	❁
۱۲۴.....	مذہبی و گروہی تعصب میں کمی.....	❁
۱۲۵.....	فقہ الواقع کا صحیح علم نہ ہونا.....	❁
۱۲۶.....	وسائل حمل و نقل کا ارتقاء.....	❁
۱۲۷.....	انفرادی اجتہاد کے منفی نتائج کا سد باب.....	❁
۱۲۸.....	جدید مسائل کا پیچیدہ ہونا.....	❁
۱۲۹.....	مجتہد مطلق کے حصول میں ابعاد.....	❁
۱۳۰.....	اجتماعی اسلامی فقہ کا حصول.....	❁
۱۳۱.....	سلف صالحین کے طریقے کی اتباع.....	❁
۱۳۱.....	قانون سازی میں معاونت.....	❁
۱۳۲.....	عوامی مسائل میں اجتماعی اجتہاد.....	❁
۱۳۵.....	إجماع کا حصول.....	❁
۱۳۷.....	شوری کے قرآنی حکم کی تعمیل.....	❁
۱۳۸.....	حکم شرعی کی تلاش میں صحیح تر رائے کا حصول.....	❁
۱۳۹.....	علوم میں تخصص اور وسعت.....	❁
۱۴۱.....	فقہ اسلامی کی تدوین نو.....	❁

۱۴۱.....	مختلف فقہی مکاتب فکر کا باہم ربط و تعلق	✿
۱۴۲.....	تلفیق و جمع بین المذہب	✿
۱۴۳.....	اسلامی انسائیکلو پیڈیا کی تیاری	✿

## باب سوم اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

۱۴۶.....	فصل اول اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی	✿
۱۴۷.....	تقنین کا لغوی معنی و مفہوم	✿
۱۴۷.....	اصطلاحی معنی و مفہوم	✿
۱۴۸.....	جمع و تبویب	✿
۱۴۹.....	ترتیب و ترتیم	✿
۱۴۹.....	اختصار و وضاحت	✿
۱۴۹.....	حکمۂ انداز میں ڈھالنا	✿
۱۴۹.....	تنفیذ	✿
۱۴۹.....	تدوین و تقنین میں فرق	✿
۱۵۱.....	تدوین و تقنین کے مراحل	✿
۱۵۱.....	پہلا مرحلہ	✿
۱۵۱.....	دوسرا مرحلہ	✿
۱۵۲.....	تیسرا مرحلہ	✿
۱۵۲.....	چوتھا مرحلہ	✿
۱۵۳.....	پانچواں مرحلہ	✿
۱۵۳.....	راج فقہی مسلک کی قانون سازی کے دوائی و محرکات	✿
۱۵۴.....	شرعی احکام کی قانون سازی کے محاسن	✿
۱۵۵.....	شرعی احکام کی قانون سازی کے عیوب	✿
۱۵۶.....	فقہی قانون سازی کی کوششوں کا ایک مختصر تاریخی جائزہ	✿
۱۵۶.....	مؤطا امام مالک رحمہ اللہ کی تنفیذ	✿
۱۶۰.....	فتاویٰ عالمگیری کی تالیف	✿
۱۶۰.....	مجلہ احکام عدلیہ کی تنفیذ	✿
۱۶۱.....	دور جدید میں فقہی قانون سازی کی تاریخ	✿
۱۶۱.....	مصر میں قانون سازی کی تاریخ	✿

۱۶۸.....	سعودی عرب میں قانون سازی کی تاریخ	❁
۱۷۱.....	پاکستان میں قانون سازی کی تاریخ	❁
۱۷۷.....	فصل دوم اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ	❁
۱۷۸.....	تدوین و تقنین فقہ کے بارے مذاہب اربعہ کا نقطہ نظر	❁
۱۷۹.....	مذہب مالکی	❁
۱۸۱.....	مذہب شافعی	❁
۱۸۲.....	مذہب حنبلی	❁
۱۸۳.....	مذہب حنفی	❁
۱۸۴.....	معاصر علماء کا تقنین کے بارے نقطہ نظر	❁
۱۸۶.....	مانعین کے دلائل	❁
۱۸۶.....	پہلی دلیل	❁
۱۸۷.....	دوسری دلیل	❁
۱۸۸.....	تیسری دلیل	❁
۱۸۹.....	چوتھی دلیل	❁
۱۹۱.....	پانچویں دلیل	❁
۱۹۲.....	چھٹی دلیل	❁
۱۹۳.....	ساتویں دلیل	❁
۱۹۷.....	تقنین کے خلاف بعض تجرباتی، مشاہداتی اور عقلی دلائل و اعتراضات	❁
۱۹۷.....	پہلی دلیل	❁
۱۹۷.....	دوسری دلیل	❁
۱۹۸.....	تیسری دلیل	❁
۱۹۹.....	چوتھی دلیل	❁
۱۹۹.....	پانچویں دلیل	❁
۱۹۹.....	چھٹی دلیل	❁
۲۰۰.....	ساتویں دلیل	❁
۲۰۱.....	آٹھویں دلیل	❁
۲۰۱.....	نویں دلیل	❁
۲۰۲.....	دسویں دلیل	❁

۲۰۲.....	گیارہویں.....	❁
۲۰۲.....	بارہویں دلیل.....	❁
۲۰۵.....	قائلین تقنین کے دلائل.....	❁
۲۰۵.....	پہلی دلیل.....	❁
۲۰۶.....	دوسری دلیل.....	❁
۲۰۷.....	تیسری دلیل.....	❁
۲۰۸.....	چوتھی دلیل.....	❁
۲۰۹.....	پانچویں دلیل.....	❁
۲۰۹.....	چھٹی دلیل.....	❁
۲۱۰.....	ساتویں دلیل.....	❁
۲۱۱.....	آٹھویں دلیل.....	❁
۲۱۲.....	نویں دلیل.....	❁
۲۱۳.....	مسئلے کا حل کیا ہے؟.....	❁

## باب اول

# انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام  
انفرادی اجتہاد کی شروط، دائرہ کار اور شرعی حیثیت

فصل اول  
فصل دوم

## فصل اول

### انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام

## انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

### فصل اول

#### انفرادی اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور اقسام

عربی زبان کے اکثر و بیشتر الفاظ کسی نہ کسی سے حرئی مادے (root word) سے مل کر بنتے ہیں۔ لفظ اجتہاد کا مادہ 'جہد' ہے۔ اس مادے سے بننے والے عربی الفاظ میں سے دو لفظ دین اسلام میں بنیادی اصطلاحات کا درجہ رکھتے ہیں ایک اجتہاد اور دوسرا جہاد۔ 'اجتہاد' باب افتعال سے جبکہ 'جہاد' باب مفاعله سے مصدر ہے۔ پہلا لفظ شریعت اسلامیہ کے فکری غلبے کے لیے کی جانے والی ہر کوشش اور سعی و جہد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور دوسرا لفظ دین اسلام کے سیاسی غلبے کی ہر قسم کی جدوجہد کے لیے مستعمل ہے۔ ذیل میں ہم 'لفظ' جہد کے لغوی معنی کے بارے میں ماہرین لغت کی آراء پیش کر رہے ہیں۔

#### لغوی مفہوم

لفظ 'اجتہاد' کا مادہ 'جہد' ہے جو کہ عربی زبان میں بنیادی طور پر دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے ایک 'مشقت' اور دوسرا 'طاقت' ہے۔ امام خلیل بن احمد الفراء ہمدانی رحمہ اللہ متوفی ۵۷۵ھ لکھتے ہیں:

”الْجَهْدُ: مَا جَهَدَ الْإِنْسَانُ مِنْ مَرَضٍ، أَوْ أَمْرٍ شَاقٍ فَهُوَ مَجْهُودٌ وَالْجَهْدُ لُغَةٌ بِهَذَا الْمَعْنَى وَالْجُهْدُ: شَيْءٌ قَلِيلٌ يَعِيشُ بِهِ الْمَقْلُ عَلَى جَهْدٍ الْعَيْشِ وَالْجُهْدُ: بُلُوغُ غَايَةِ الْأَمْرِ الَّذِي لَا تَأْلُو عَنْ الْجَهْدِ فِيهِ. تَقُولُ: جَهَدْتُ جَهْدِي، وَاجْتَهَدْتُ رَأْيِي وَنَفْسِي حَتَّى بَلَغْتَ مَجْهُودِي وَجَهَدْتُ فَلَانًا: بَلَغْتَ مَشَقَّتَهُ، وَأَجْهَدْتَهُ عَلَى أَنْ يَفْعَلَ كَذَا.“ (۱)

”جہد“ کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ انسان کو کوئی بیماری یا سخت کام لاحق ہو اور اسی سے 'مجہود' کا لفظ بھی بنا ہے۔ 'جہد' کا لفظ عربی لغت میں اسی معنی میں ہے۔ اور 'جہد' [ضمہ کے ساتھ] اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے جسے ایک مفلس انسان سخت مشقت سے حاصل کرتا ہے اور پھر اس پر اس کی زندگی کا گزارہ مشکل سے ہوتا ہے۔ 'جہد' [فتح کے ساتھ] سے مراد تیرا کسی ایسے کام کی انتہا تک پہنچ جانا کہ جس کے لیے تم نے کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو جیسا کہ تم کہتے ہو: میں نے خوب کوشش کی اور میں نے اپنی رائے اور اپنی جان کو پوری طرح لگا دیا یہاں تک کہ میں نے اپنی ساری طاقت کھپا دی۔ میں نے فلاں کو تھکا ڈالا یعنی مشقت میں ڈالا اور میں نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا۔“

علامہ ابوبکر محمد بن الحسن بن درید الأزدي المعروف بابن دريد رحمہ اللہ متوفی ۳۲۱ھ لکھتے ہیں:

”وَالْجُهْدُ وَالْجَهْدُ لُغَتَانِ فَصِيحَتَانِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ بَلَغَ الرَّجُلُ جَهْدَهُ وَجَهْدَهُ وَمَجْهُودُهُ إِذَا بَلَغَ أَقْصَى قُوَّتِهِ وَطَوْقَهُ وَجَهَدْتُ الرَّجُلَ إِذَا حَمَلْتَهُ عَلَى أَنْ يَبْلُغَ مَجْهُودَهُ.“ (۲)

”جہد“ [ضمہ کے ساتھ] اور 'جہد' [فتح کے ساتھ] دونوں ایک ہی معنی میں فصیح لغتیں ہیں [جیسا کہ کہا جاتا ہے] آدمی اپنی قوت، طاقت اور کوشش کو پہنچ گیا یعنی جب وہ اپنی انتہائی قوت اور طاقت کو پہنچ گیا ہو۔“

علامہ ابومنصور محمد بن احمد ازہری رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ لکھتے ہیں:

”وَقَالَ اللَّيْثُ: الْجَهْدُ: مَا جَهَدَ الْإِنْسَانُ مِنْ مَرَضٍ أَوْ أَمْرٍ شَاقٍ فَهُوَ مَجْهُودٌ. قَالَ: وَالْجَهْدُ لُغَةٌ بِهَذِهِ

۱۔ کتاب العین: ص ۱۶۰

۲۔ جمہورۃ اللغة: ۱/۲۲۱



المعنى، قال: والجُهدُ: شىء قليل يعيش به المقل على جهد العيش. قال الله عز وجل ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ على هذا المعنى قال: والجُهدُ أيضاً: بلوغك غاية الأمر الذى لا تألو عن الجهد فيه تقول: جهدت جهدى واجتهدت رأى ونفسى حتى بلغت مجهودى ابن السكيت: الجهد: الغاية. وقال الفراء: بلغت به الجهد: أى الغاية، واجهد جهداً فى هذا الأمر: أى ابلغ فى غايتك وأما الجُهدُ فالطاقة يقال: اجهد جهداً قال: وجهدت فلاناً: بلغت مشقته، وأجهدته على أن يفعل كذا وكذا، وأجهد القوم علينا فى العداوة وجاهدت العدو مجاهدة. (۱)

”لیٹ ڈالنے سے کہا ہے کہ ’جہد‘ کا لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ انسان کو کوئی بیماری یا سخت کام لاحق ہو اور اسی سے ’مجهود‘ کا لفظ بھی بنا ہے۔ لیٹ ڈالنے نے یہ بھی کہا ہے کہ ’جہد‘ کا لفظ عربی لغت میں اسی معنی میں ہے۔ لیٹ ڈالنے نے کہا ہے: ’جہد‘ [ضمہ کے ساتھ] اس تھوڑی سی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جسے ایک مفلس انسان سخت مشقت سے حاصل کرتا ہے اور پھر اس پر اس کی زندگی کا گزارہ مشکل سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وہ لوگ سوائے اپنی محنت و مشقت کی تھوڑی سی کمائی کے اور کچھ نہیں پاتے“ بھی اسی معنی میں ہے۔ لیٹ ڈالنے نے یہ بھی کہا ہے کہ ’جہد‘ سے مراد تیرا کسی ایسے کام کی انتہاء تک پہنچ جانا جس کے لیے تم نے کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو، جیسا کہ تم کہتے ہو: میں نے خوب کوشش کی اور میں نے اپنی رائے اور اپنی جان کو پوری طرح کھپا دیا یہاں تک کہ میں نے اپنی ساری طاقت لگا دی۔ ابن سکیت ڈالنے نے کہا ہے کہ ’جہد‘ سے مراد انتہاء ہے۔ اور فراء نے کہا ہے: میں نے اسے انتہاء تک پہنچا دیا اور تو اس معاملے میں خوب کوشش کر یعنی اس کی انتہاء تک پہنچ جا۔ اور ’جہد‘ [ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تو اپنی طاقت لگا۔ میں نے فلاں کو تھکا ڈالا یعنی مشقت میں ڈالا اور میں نے فلاں کو فلاں کام پر مجبور کیا اور قوم نے ہم سے بھرپور دشمنی کی اور میں دشمن کے ساتھ پوری کوشش سے لڑا۔“

امام احمد بن فارس بن زکریا المعروف بابن فارس ڈالنے متوفی ۳۹۵ھ لکھتے ہیں:

”جهد الجیم والهاء والذال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه يقال جهدت نفسى وأجهدت والجُهدُ الطاقة قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ ويقال إن المجهود اللبن الذى أخرج زبدہ ولا يكاد ذلك إلا بمشقة ونصب. (۲)

”جہد‘ کا مادہ جیم‘ ہاء اور ذال ہے اور اس مادے کا بنیادی معنی مشقت ہے پھر اس کا اطلاق مشقت سے ملنے جلتے قریبی معانی پر بھی ہونے لگا جیسا کہ کہا جاتا ہے تو نے مجھے مشقت میں ڈالا اور میں مشقت میں پڑا۔ اور ’جُہد‘ سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور جو لوگ اپنی طاقت کے علاوہ کچھ نہیں پاتے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ ’مجهود‘ وہ دودھ ہے کہ جس کا مکھن نکال لیا گیا ہو اور یہ مکھن بغیر مشقت اور تھکاوٹ کے نہیں نکلتا۔“

ابونصر اسماعیل بن حماد الفارابی الجوهري ڈالنے متوفی ۳۹۸ھ لکھتے ہیں:

”الجُهدُ والجُهدُ الطاقة وقرئ ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ وَجُهْدَهُمْ﴾ قال الفراء الجُهدُ بالضم الطاقة والجُهدُ بالفتح من قولك اجهد جهداً فى هذا الأمر أى ابلغ غايتك ولا يقال اجهد جهداً. والجُهدُ المشقة يقال جهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها فى السير فوق طاقتها وجهد الرجل فى كذا أى جد فيه وبالغ وجهدت اللبن فهو مجهود أى أخرجت زبدہ كله . . . والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود. (۳)

”جُہد‘ اور ’جُہد‘ سے مراد طاقت ہے اور قرآن کی آیت مبارکہ ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ وَجُهْدَهُمْ﴾ کو دونوں

۱۔ تہذیب اللغة: ۱/۶۷۵

۲۔ معجم مقاییس اللغة: ص ۲۲۷

۳۔ تاج اللغة وصحاح العربية: ۲/۴۶۰-۴۶۱

طرح پڑھا گیا ہے۔ فراء رضی اللہ عنہ کا کہنا یہ ہے کہ 'جُہْد' سے مراد طاقت ہے جبکہ 'جَہْد' کا معنی اہل عرب کے قول "إِجْهَدْ جَهِدَكَ فِیْ هَذَا الْأَمْرِ" کے مطابق کسی معاملے میں اس کی آخری انتہاء تک پہنچنا ہے۔ اور عرب 'جُہْدْ جَهِدَكَ' نہیں کہتے۔ 'جَہْد' سے مراد مشقت ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: اس کے جانور نے مشقت اٹھائی اور اس نے اسے مشقت میں ڈالا جبکہ وہ اس پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دے۔ اسی طرح اہل عرب کا قول 'جَہْد الرجل فی کذا' ہے جس کا معنی ہے 'آدمی نے اس معاملے میں بہت محنت کی اور اپنی کوشش میں انتہاء کر دی اور میں نے دودھ میں سے پورا مکھن نکال لیا اور اس طرح نکالے گئے مکھن کو 'مَجْهُودُ' کہتے ہیں... 'اجتہاد' اور 'تجاہد' سے مراد کسی مسئلے میں طاقت اور مشقت صرف کرنا ہے۔"

علامہ ابوالحسن علی بن اسماعیل ابن سیدہ رضی اللہ عنہ متوفی ۴۵۸ھ لکھتے ہیں:

"الْجُهِدُ وَالْجَهِدُ: الطَّاقَةُ، وَقِيلَ: الْجُهِدُ: الْمَشَقَّةُ، وَالْجَهِدُ: الطَّاقَةُ... وَجَهِدَ يَجْهَدُ جَهِدًا، وَاجْتَهَدَ كَلَامًا جَدًّا." (۱)

"'جَہْد' [ضمہ کے ساتھ] اور 'جَہْد' [فتح کے ساتھ] دونوں سے مراد طاقت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'جَہْد' [ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے اور 'جَہْد' [فتح کے ساتھ] سے مراد مشقت ہے... 'جَہْد' اور 'اجتہاد' دونوں کا معنی ہے: اس نے کوشش کی۔"

علامہ محمود بن عمر بن احمد زحشری متوفی ۵۳۸ھ لکھتے ہیں:

"جَہْد نفسه، ورجل مجتهد، وجاء مجتهدا قد لفظ لجامه، وأصابه جهد: مشقة... وأقسم بالله جهد القسم، وحلف جهد اليمين، واجتهد في الأمر، وجاهد العدو." (۲)

"اس نے اپنے نفس کو تھکا دیا، اور تھکا دیا ہوا آدمی، اور وہ اس قدر تھکا ہوا آیا کہ اس نے اپنی تھکاوٹ کی وجہ سے اپنے کام کو بھی چھوڑ دیا تھا۔ اور اس کو 'جَہْد' یعنی مشقت پہنچی... اور میں اللہ کی سخت قسم کھاتا ہوں، اور اس نے بھاری قسم کے ساتھ حلف اٹھایا، اور اس نے کسی کام میں کافی کوشش کی، اور اس نے دشمنوں سے جہاد کیا۔"

علامہ مجد الدین محمد بن محمد بن محمد بن عبد الکریم شیبانی المعروف بابن اثیر الجزری رضی اللہ عنہ متوفی ۶۰۶ھ لکھتے ہیں:

"وفی حدیث معاذ "أَجْتَهِدْ رَأْيِي" الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر وهو افتعال من الجهد: الطاقة والمراد به: رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة. ولم يرد الرأي الذي يراه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنة. وفي حديث معبد "شاة خلفها الجهد عن الغنم" قد تكرر لفظ الجهد والجهد في الحديث كثيرا وهو بالضم: الوسع والطاقة وبالفتح: المشقة. وقيل المبالغة والغاية وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير ويريد به في حديث أم معبد: الهزال ومن المضموم حديث الصدقة "أى الصدقة أفضل؟ قال: جُهِدُ المقل" أى قدر ما يحتمله حال القليل المال ومن المفتوح حديث الدعاء "أعوذ بك من جهد البلاء" أى الحالة الشاقة وحديث عثمان "والناس في جيش العسرة مجتهدون معسرون" يقال جهد الرجل فهو مجتهد: إذا وجد مشقة... وفي حديث الغسل "إذا جلس الرجل بين شعبها الأربع ثم جهدها" أى دفعها وحفرها يقال جهد الرجل في الأمر: إذا جد فيه وبالعنف وفي حديث الأقرع والأبرص "فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله" أى لا أشق عليك وأردك في شيء تأخذه من مالى لله تعالى." (۳)

۱۔ المحکم والمحيط الأعظم: ۱۵۳/۴

۲۔ أساس البلاغة: ص ۲۵۴

۳۔ النهاية في غريب الأثر: ۸۴۸/۱

”حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے سے (شرعی حکم معلوم کرنے کی) پوری کوشش کروں گا۔ اجتہاد سے مراد کسی حکم کو تلاش کرنے کے لیے پوری طاقت صرف کر دینا اور یہ جہد سے باب افتعال ہے کہ جس کا معنی طاقت ہے۔ اس سے مراد ہے کسی وقوے کو جو کسی حاکم کو پیش آتا ہے، قیاس کے طریق سے کتاب و سنت کی طرف لوٹا دینا۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث میں رائے سے مراد وہ رائے نہیں ہے جو انسان قرآن و سنت کی رہنمائی کے بغیر اپنی خواہش سے دے۔ اور اُمّ معبد رضی اللہ عنہ والی روایت میں ہے: ایک بکری ہے جس کو سخت مشقت نے بکریوں کے ریوڑ سے پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ جہد [ضمہ کے ساتھ] اور جہد [فتح کے ساتھ] حدیث میں بہت زیادہ استعمال ہوا ہے۔ جہد اگر ضمہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد کوشش اور طاقت ہوتی ہے اور فتح کے ساتھ اس سے مراد مشقت ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد مبالغہ اور انتہاء ہے۔ اور ایک قول یہ بھی کہ جہد [ضمہ کے ساتھ] اور جہد [فتح کے ساتھ] دونوں ہی کوشش اور طاقت کے معنی میں استعمال ہو جاتے ہیں جبکہ جہد [فتح کے ساتھ] صرف مشقت اور انتہاء کے معنی میں مستعمل ہے۔ اُمّ معبد رضی اللہ عنہ والی روایت میں اس سے مراد کمزوری اور دبلا پن ہے۔ جہد [ضمہ کے ساتھ] کی مثال صدقہ والی حدیث میں ہے: آپ سے یہ سوال کیا گیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: غریب آدمی کا اپنی طاقت کے بقدر صدقہ کرنا یعنی جتنا اس کے حالات اجازت دیتے ہیں اتنا صدقہ کرے۔ جہد [فتح کے ساتھ] کی مثال دعا والی حدیث ہے: اے اللہ تعالیٰ! میں آپ کی سخت آزمائش یعنی مشقت والے حالات سے پناہ مانگتا ہوں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: جیش العسرة میں مسلمان سخت مشقت اور تنگی میں تھے۔ اسی طرح اس کام میں جہد الرجل فهو مجهود، کہا جاتا ہے جس میں کسی شخص کو مشقت لاحق ہو۔ غنسل والی روایت کے الفاظ ہیں: جب کوئی شخص اپنی بیوی کی چار شاخوں میں بیٹھ جائے اور پھر اس میں کوشش کرے یعنی اس کو دھکیلے۔ کہا جاتا ہے: آدمی نے کسی معاملے میں کوشش کی یعنی اس میں خوب محنت کی۔ گنجے اور کوڑھی والے سے متعلق حدیث میں ہے: اللہ کی قسم! آج کے دن میں تم کو اس چیز میں مشقت میں نہیں ڈالوں گا جو تم اللہ کے لیے مجھ سے لوگے یعنی نہ تو میں تم پر سختی کروں گا اور نہ تم سے وہ چیز لوٹاؤں گا جو تم اللہ کے لیے میرے مال میں سے لے لو گے۔“

علامہ أبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف بابن منظور افریقی رحمہ اللہ متوفی ۷۴۷ھ لکھتے ہیں:

”الْجَهْدُ وَالْجُهُدُ الطَّاقَةُ تَقُولُ اجْهَدْ جَهْدَكَ وَقِيلَ الْجَهْدُ الْمَشَقَّةُ وَالْجُهُدُ الطَّاقَةُ . . . وَجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا وَاجْتَهَدَ كِلَاهُمَا جَدًّا . . . وَالاجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ بَذْلُ الْوَسْعِ الْمَجْهُودُ وَفِي حَدِيثٍ مَعَاذُ ”اجْتِهَدُ رَأْيِي“ الْإِجْتِهَادُ بَذْلُ الْوَسْعِ فِي طَلَبِ الْأَمْرِ وَهُوَ افْتِعَالٌ مِنَ الْجَهْدِ الطَّاقَةُ .“ (۱)

”جہد اور جہد سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اہل عرب کا قول ہے: تو اپنی طاقت صرف کر۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جہد سے مراد مشقت ہے اور جہد سے مراد طاقت ہے۔ اور جہد باب فتح سے اور اجتہد باب افتعال سے دونوں کا معنی کوشش کرنا ہے۔ اجتہاد اور تجاہد سے مراد پوری طاقت و قوت کو خرچ کرنا ہے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا یعنی کسی مسئلے کو معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت صرف کروں گا۔ اجتہاد جہد سے باب افتعال ہے اور طاقت کے معنی میں ہے۔“

علامہ أبوطاہر مجد الدین محمد بن یعقوب بن ابراہیم فیروز آبادی رحمہ اللہ متوفی ۸۱۶ھ لکھتے ہیں:

”الْجَهْدُ الطَّاقَةُ وَيُضَمُّ وَالْمَشَقَّةُ وَاجْهَدْ جَهْدَكَ اَبْلَغُ غَايَتِكَ وَجَهْدُ كَمْنَعٍ جَدًّا كَاجْتِهَادٍ وَدَابْتَهُ . . . وَالْبَلْبَنُ أَخْرَجَ زَبْدَهُ كُلَّهُ .“ (۲)

”جہد سے مراد طاقت ہے اور یہ ضمہ کے ساتھ جہد بھی آتا ہے اور اس کا معنی مشقت ہے اور اجتہد جہد کا معنی ہے تو اس کی انتہاء تک پہنچ جاو اور جہد کا باب منع ہے اور اس کا معنی کوشش کرنا ہے جیسا کہ اجتہد کا معنی بھی یہی ہے اور اہل عرب کہتے ہیں جہد اللبن یعنی اس نے دودھ کا تمام مکھن نکال لیا۔“

علامہ محبت الدین السید محمد مرتضیٰ زبیدی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۰۵ھ لکھتے ہیں:

”الْجَهْدُ“ بالفتح: (الطاقة) و (الوسع) (و يضم . و) الْجَهْدُ بالفتح فقط: (المشقة) .<sup>(۱)</sup>  
 ”جہد“ کا لفظ فتح اور بعض اوقات ضمہ کے ساتھ طاقت اور کوشش کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور اگر یہ صرف فتح کے ساتھ ہو تو اس کا معنی مشقت ہی ہوتا ہے۔“

علامہ احمد بن محمد بن علی الفیومی المقری لکھتے ہیں:

”الْجَهْدُ بِالضَّمِّ فِي الْحِجَازِ وَبِالْفَتْحِ فِي غَيْرِهِمُ الْوَسْعُ وَالطَّاقَةُ وَقِيلَ الْمَضْمُومُ الطَّاقَةُ وَالْمَفْتُوحُ الْمَشَقَّةُ وَالْجَهْدُ بِالْفَتْحِ لَا غَيْرَ النَّهَايَةِ وَالْغَايَةِ وَهُوَ مُصَدَّرٌ مِنْ ”جَهَدَ فِي الْأَمْرِ“ جَهْدًا مِنْ بَابِ نَفْعٍ إِذَا طَلَبَ حَتَّى بَلَغَ غَايَتَهُ فِي الطَّلَبِ وَجَهَدَهُ الْأَمْرُ وَالْمَرَضُ جَهْدًا أَيْضًا إِذَا بَلَغَ مِنْهُ الْمَشَقَّةُ وَمِنْهُ جَهْدُ الْبَلَاءِ وَيُقَالُ جَهَدْتَ فَلَانًا جَهْدًا إِذَا بَلَغْتَ مَشَقَّتَهُ .“<sup>(۲)</sup>

”ضمہ کے ساتھ جہد“ کا لفظ اہل حجاز کی زبان میں [معروف] ہے جبکہ فتح کے ساتھ ان کے علاوہ عرب کی زبان میں ہے۔ اس لفظ کا معنی کوشش اور طاقت ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ضمہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی طاقت ہے اور فتح کے ساتھ مشقت ہے۔ اگر جہد فتح کے ساتھ ہو تو اس کا معنی انتہاء اور غایت بھی ہوتا ہے اور یہ لفظ ’جہد فی الأمر‘ سے مصدر ہے اور باب ’نفع‘ سے ہے اور اس کا معنی یہ ہے: اس نے کسی چیز کو چاہا یہاں تک کہ وہ اس [کے حصول] کی طلب میں اپنی انتہائی کوشش کو پہنچ گیا۔ اور اس کو فلاں کام یا مرض نے تھکا دیا یا لاغر کر دیا بھی اس وقت استعمال ہوتا ہے جبکہ اس کو سخت مشقت اٹھانی پڑے۔ آزمائش کی سختی بھی اسی لفظ سے ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے: میں نے فلاں کو سختی میں ڈالا یعنی مشقت میں مبتلا کیا۔“

ڈاکٹر ابراہیم انیس، ڈاکٹر عبدالحمید منقصر عطیہ الصوالحی اور محمد خلف اللہ احمد لکھتے ہیں:

”جَهْدٌ يَجْهَدُ جَهْدًا: جَدَّ وَيُقَالُ جَهْدٌ فِي الْأَمْرِ وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ آيْمَانِهِمْ﴾<sup>(۳)</sup> وطلب حتى وصل إلى الغاية وبلغ المشقة وبفلان امتحنه وفلانا بلغ مشقته وألح عليه في السؤال والدابة: حمل عليها في السير فوق طاقتها. والمرض أو التعب أو الحب فلانا: هزله واللبن مزجه بالماء وأخرج زبده كله والطعام: اشتهاه وأكثر من أكله والماشية المرعى: أكثر الأكل منه فهو جاهد والمفعول مجهود وجهيد والمال: فرقه جميعا ههنا وههنا . . . اجتهد بذل ما في وسعه .“<sup>(۳)</sup>

”جہد“ باب فتح سے کوشش کرنے کے معنی میں ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے فلاں کام میں کوشش کی۔ اور قرآن میں ہے: انہوں نے اللہ تعالیٰ کی سخت قسمیں اٹھائیں اور اس کے معانی کسی چیز کو طلب کرنے کے بھی ہیں یہاں تک کہ انسان اس کی طلب میں انتہاء کو پہنچ جائے۔ اس کا معنی مشقت اٹھانا بھی ہے۔ باء کے صلہ کے ساتھ اس کا معنی کسی کو امتحان و آزمائش میں ڈالنا ہے اور جہد فلانا، کا معنی مشقت میں ڈالنا اور اصرار کے ساتھ سوال کرنا ہے۔ ’جہد الدابة‘ کا معنی جانور پر ضرورت سے زائد بوجھ لادنا ہے۔ ’جہد المرض‘ أو التعب أو الحب فلانا، کا معنی بیماری یا مشقت یا محبت کا کسی کو لاغر بنا دینا ہے۔ ’جہد اللبن‘ کا معنی دودھ میں پانی ملانا ہے اور اس کا پورا مکھن نکال لینا۔ ’جہد الطعام‘ کا معنی کھانے کی خواہش ہونا اور خوب کھانا ہے۔ ’جہد الماشية المرعى‘ کا معنی چوپائے کا چراگاہ میں خوب چرنا ہے اس مادے سے فاعل ’جاہد‘ اور مفعول ’مجهود‘ اور ’جہید‘ دونوں طرح آتا ہے۔ ’جہد المال‘ کا معنی تمام مال کو ادھر ادھر لٹا دینا ہے۔ . . . اجتهد، کا معنی مقدور بھر کوشش کرنا ہے۔“

## اجتہاد کا اصطلاحی معنی

مختلف ادوار میں علماء نے اجتہاد کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم ان تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے تصور اجتہاد

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف  
کے تاریخی ارتقاء کا ایک مختصر سا جائزہ لیں گے اور اجتہاد کی صحیح ترین کو متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

## اجتہاد کی پہلی تعریف

اجتہاد کی سب سے پہلی تعریف جو تحریری شکل میں ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمہ اللہ متوفی ۲۰۴ھ کی ہے۔ امام صاحب نے اجتہاد کا معنی 'قیاس' بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”قال فما القياس أ هو الاجتهاد أم هما متفرقان . قلت هما إسمان بمعنى واحد قال فما جماعها قلت كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والافتقار إلى القياس .“ (۱)

”سائل نے کہا: قیاس کیا ہے؟ کیا وہ اجتہاد ہے یا دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں؟ میں نے کہا: وہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں تو سائل نے کہا: ان دونوں کے جمع ہونے کی کیا صورت ہے؟ میں نے کہا: ہر سمجھدار مسلمان کے لیے اللہ کی طرف سے جو کچھ بھی نازل ہوا یا تو وہ لازمی حکم ہے یا اس میں حق بات سے رہنمائی موجود ہے۔ اور مسلمان کے ذمے ہے کہ جب اسے وحی میں بعینہ کوئی حکم مل جائے تو اس کی اتباع کرے اور اگر وحی میں بعینہ کوئی حکم نہ ہو تو صحیح طریقے سے وحی میں اجتہاد کرتے ہوئے (اللہ کی دی ہوئی) رہنمائی تلاش کرے اور اجتہاد ہی قیاس ہے۔“

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف کو بعض دوسرے علماء نے بھی اختیار کیا ہے۔ امام زرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۴ھ لکھتے ہیں:

”وَحَكْمِي صَاحِبُ ”الْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرُ“ عَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْقِيَاسَ وَالْاجْتِهَادَ وَاحِدٌ، لِحَدِيثٍ مَعَاذُ: ”اجْتَهِدْ رَأْيِي“ وَالْمُرَادُ الْقِيَاسُ بِالْإِجْمَاعِ . . . وَقَالَ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ: هَلِ الْقِيَاسُ وَالْاجْتِهَادُ مُتَّحِدَانِ أَوْ مُخْتَلِفَانِ؟ اخْتَلَفُوا فِيهِ: فَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ بْنُ أَبِي هُرَيْرَةَ: إِنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ، وَنَسَبَ لِلشَّافِعِيِّ، وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ فِي كِتَابِ ”الرِّسَالَةِ“ .“ (۲)

”الْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرُ“ کے مصنف نے لکھا ہے کہ بعض سلف صالحین کے نزدیک قیاس اور اجتہاد ایک ہی معنی میں ہے اور اس کی دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا تھا: ”اجتہد رأيي“۔ اور اس حدیث میں اجتہاد سے مراد بالاجماع قیاس ہے۔ ابن سمعانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس ایک ہی معنی میں ہیں یا مختلف ہیں؟ ابو علی بن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے: یہ دونوں ایک ہی ہیں اور اس موقف کی نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف بھی کی گئی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ’الرسالة‘ میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔“

بعض ائمہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف پر اعتراض وارد کیا ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ متوفی ۵۰۵ھ لکھتے ہیں:

”وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ثم أنه لا ينبغي في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينبغي هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط .“ (۳)

۱۔ الرسالة: ص ۷۷

۲۔ البحر المحيط: ۹/۴

۳۔ المستصفی فی علم الأصول: ص ۱۸۱

”بعض فقہاء کا کہنا ہے قیاس ہی اجتہاد ہے اور یہ کہنا خطا ہے کیونکہ اجتہاد قیاس کی نسبت عام ہے۔ بعض اوقات یہ الفاظ کے عموماً گہرائیوں اور قیاس کے علاوہ دلالت کے تمام طریقوں میں غور و فکر کے ذریعے ہوتا ہے۔ علماء کے عرف میں قیاس سے مراد کسی حکم کی تلاش میں مجتہد کی بھرپور کوشش ہے اور اس لفظ کا اطلاق اسی شخص پر ہوتا ہے جو کسی کام میں اپنی جان کھپا دے اور تمام توانائیاں لگا دے۔ پس جس نے رائی کا دانہ اٹھایا ہو تو اس کے لیے ’اجتہاد‘ کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ اور اس سے مراد خالص قیاس نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ جدوجہد ہے جو قیاس کرتے وقت کی جاتی ہے۔“

امام زرکشی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وقد قال الشافعي في الرسالة: إن القياس الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص... والذى عليه جمهور الفقهاء أن الاجتهاد غير القياس، وهو أعم منه؛ لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.“ (۱)

”امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ’الرسالة‘ میں کہا ہے: قیاس ہی اجتہاد ہے بظاہر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد قیاس کی نسبت عام ہے اور قیاس خاص ہے... (ابن سمعانی رحمہ اللہ نے کہا ہے) جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں فرق ہے اجتہاد عام ہے کیونکہ قیاس اجتہاد کا محتاج ہے اور وہ اس کا ایک مقدمہ ہے جبکہ اجتہاد قیاس کا محتاج نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات اجتہاد الفاظ کے عموم اور دلالت کے مختلف طریقوں میں غور و فکر کی صورت میں ہوتا ہے اور اجتہاد کی یہ صورت قیاس بالکل بھی نہیں ہے۔“

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس تعریف پر وارد ہونے والے اس اعتراض کے کئی ایک جوابات دیے گئے ہیں۔ امام زرکشی رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ کے بیان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملاً في تعريف ما لانص فيه من الحكم، وعنده أن طريق تعرف ذلك لا يكون إلا بأن يحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده.“ (۲)

”علماء کے عرف میں اجتہاد سے مراد اس چیز کا حکم معلوم کرنا ہے جس کے بارے میں کوئی صریح نص نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس قسم کے مسائل کا حکم صرف اسی صورت معلوم ہوگا جبکہ فرع کو اصل پر محمول کیا جائے گا اور یہی امام صاحب کے نزدیک قیاس بھی ہے۔“

ڈاکٹر عمر سلیمان اشقر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وقد يعتذر للشافعي بأنه أراد المبالغة لأن القياس أهم مباحث الاجتهاد فيكون كقوله ”الحج العرفة“.“ (۳)

”امام شافعی رحمہ اللہ کے اس بیان کے بارے میں یہ عذر پیش کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے (قیاس کو اجتہاد کہہ کر) مبالغے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ اجتہاد کے مباحث میں سے اہم ترین بحث قیاس کی ہے۔ اس (اسلوب کلام) کی مثال اللہ کے رسول کی وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے عرفات کے قیام کو ’حج‘ کہا ہے۔“

ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے طرف سے اس قسم کے عذر پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ امام صاحب کی عبارات اس مسئلے میں بالکل واضح ہے کہ وہ قیاس اور اجتہاد میں فرق کسی مبالغے کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت میں ان دونوں کو ایک ہی چیز شمار کرتے ہیں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف میں وسعت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ استدلال کے بہت سے ایسے طریقوں

۱۔ البحر المحیط: ۹/۴

۲۔ أيضاً

۳۔ القیاس بین مؤیدہ و معارضیہ: ص ۲۰

کو بھی قیاس کہتے ہیں جو جمہور کے نزدیک قیاس کے معروف تصور میں داخل نہیں ہیں، لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استدلال کے جن طریقوں کو بعض علماء اجتہاد کا نام دیتے ہیں وہ امام صاحب کے نزدیک قیاس ہیں اور قیاس کو امام شافعی رحمہ اللہ اجتہاد بھی کہتے ہیں۔ پس اجتہاد کی تعریف میں جمہور اور امام صاحب کا اختلاف لفظی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے جس قیاس کو اجتہاد کہا ہے وہ جمہور کا تصور قیاس نہیں ہے بلکہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنا تصور قیاس ہے جو اپنے مناج و اسالیب کے اعتبار سے جمہور کے تصور قیاس کے بالمقابل بہت وسعت کا حامل ہے۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ جب اجتہاد کو قیاس کہتے ہیں تو قیاس سے ان کی مراد استدلال کے وہ جمع طریقے ہیں جنہیں جمہور اجتہاد کی تعریف میں شامل کرتے ہیں۔ مثلاً امام صاحب کسی شخص (جو خانہ کعبہ کے سامنے موجود نہ ہو) کی قبلے کے تعین میں جدوجہد کو قیاس کا نام دیتے ہیں جبکہ جمہور علماء اس کو اجتہاد کہتے ہیں۔ امام صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ایک شخص قبلے کی تعین کے لیے کائنات میں بکھری ہوئی علامات مثلاً آسمان، ستاروں، سورج، چاند، دریا اور پہاڑوں وغیرہ سے قبلے کا تعین کرے گا اور علامات کے ذریعے کسی چیز کو معلوم کرنا ہی قیاس ہے اور قیاس اجتہاد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”فقال أما الكتاب و السنة فيدلان على ذلك لأنه إذا أمر النبي ﷺ بالاجتهاد فالاجتهاد أبدا لا يكون إلا على طلب شيء و طلب شيء لا يكون إلا بدلائل والدلائل هي القياس، قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفت؟ قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبدا لم يقولوا الرجل: أقم عبدا ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق ليقيم بمعنيين: بما يخبركم ثمن مثله في يومه ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بغيره فيقيسه عليه ولا يقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابر.“<sup>(۱)</sup>

”قائل نے کہا: کتاب و سنت آپ کے مذکورہ بالا بیان کی تصدیق کرتی ہیں کیونکہ آپ ﷺ نے اجتہاد کرنے کا حکم دیا ہے اور اجتہاد ہمیشہ کسی شے (حکم) کو طلب (معلوم) کرنے کے لیے ہوگا اور کسی شے (حکم) کا علم دلائل (علامات) کے ذریعے ہی سے ہوگا اور علامات (کے ذریعے کسی حکم کو معلوم کرنا) ہی قیاس ہے۔ قائل نے کہا: علامات کے ذریعے قیاس کہاں ہوگا جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے۔ میں نے کہا: کیا تجھے معلوم نہیں کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے غلام کو کوئی نقصان پہنچائے (اور اس کو ضمان ادا کرنا پڑے) تو علماء ان دونوں میں کسی شخص کو بھی یہ نہیں کہتے: تو اس غلام یا لونڈی کی قیمت لگا سوائے اس کے کہ وہ بازار (کی قیمتوں) سے باخبر ہو وہ تمہیں اس دن میں اس غلام کی مثل کی قیمت کی خبر دیتے وقت دونوں (جو غلام ضائع ہو گیا اور جو اس کی مثل تلاش کیا جا رہا ہے) کی صفات پر مطلع ہو (تا کہ ضائع شدہ غلام کی صحیح مثل تک رہنمائی کر سکے)۔ اور یہ اس وقت ممکن نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس (ضائع شدہ غلام) کو کسی دوسرے (غلام) پر جانچ پرکھ نہ لے اور اس کو کسی دوسرے پر قیاس نہ کر لے۔ کسی مال کے مالک کو اس وقت ہی اس مال کی قیمت بیان کرنے کو کہا جاتا ہے جبکہ وہ اس سے باخبر ہو۔“

آگے چل کر اس مسئلے کو مزید نکھارتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:

”فإن قال قائل: فاذا ذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس؟ قيل له إن شاء الله: كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم: حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها. والقياس وجوه يجمعها القياس... وبعضهما أوضح من بعض فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة.“<sup>(۲)</sup>

”اگر کوئی قائل یہ کہے: آپ مثال کے طور پر بعض ایسی احادیث بیان کریں جن میں آپ نے قیاس کیا ہو اور یہ بھی بتلائیں کہ آپ

نے (ان احادیث میں) قیاس کیسے کیا ہے؟ ایسے قائل کو ہم اللہ کے حکم سے یہ جواب دیں گے: اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ہر وہ حکم کہ جس کے بارے میں اسی حکم یا اللہ یا اس کے رسول ﷺ کے کسی اور حکم میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جو یہ واضح کر رہی ہو کہ مقصود اس حکم کے مدلولات میں سے کسی ایک مدلول کو بیان کرنا ہے، پس خارج میں کوئی ایسا واقعہ پیش آجاتا ہے کہ جس کا حکم نص میں واضح طور پر موجود نہ ہو تو اس نئے پیش آمدہ واقعے میں اس واقعے کا حکم جاری کر دیا جائے گا کہ جس کا حکم نص میں واضح کر دیا گیا ہے بشرطیکہ کہ یہ نیا واقعہ نص کے واقعے کی قبیل سے ہو۔ قیاس کے کئی ایک طریقے ہیں، قیاس کا نام ان سب کو شامل ہے۔۔۔ ان میں سے بعض طریقے بعض کی نسبت زیادہ واضح ہیں۔ سب سے زیادہ قوی قیاس وہ ہے کہ جس چیز کے قلیل کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں یا اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہو تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کا قلیل حرام ہے اس کا کثیر بھی حرمت میں قلیل کی طرح ہوگا یا اس سے بھی زیادہ حرام ہوگا کیونکہ کثرت کو قلت پر فضیلت حاصل ہے۔“

امام شافعی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا عبارت میں کسی شے کی قلیل مقدار کی شرعی حرمت کی بناء پر اس کی کثیر مقدار کو بھی حرام قرار دیا ہے اور اس طریق استدلال کو قیاس کا نام دیا ہے جبکہ دوسرے فقہاء اس کو دلالت اولیٰ یا منہوم موافق یا فحوی خطاب بھی کہتے ہیں۔ کچھ آگے جا کر مزید فرماتے ہیں:

”وقد یمنع بعض أهل العلم من أن یسمى هذا قیاسا ویقول: هذا معنی ما أحل الله وحرم وحمد وذم لأنه داخل فی جملته فهو بعینه ولا قیاس علی غیره . . . فإن قال قائل: فاذکر من وجوه القیاس ما یدل علی اختلافه فی البیان والأسباب والحجة فیہ سوی هذا الأول الذی تدرك العامة علمه؟“ (۱)

”بعض اہل علم نے اس طریقے کو قیاس کا نام نہیں دیا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صورت تو بالکل ایسے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیا ہو یا کسی چیز کی تعریف یا مذمت کی ہو اور یہ (بطریق اولیٰ نکالا جانے والا حکم) بھی من جملہ اس نص میں شامل ہے پس یہ نیا حکم بھی نص ہی ہے اور کسی دوسری چیز پر قیاس نہیں ہے۔ پس اگر قائل یہ کہتا ہے: کہ آپ اول صورت کے علاوہ قیاس کی دیگر ایسی صورتیں بھی بیان کر دیں جن میں طرز بیان اسباب اور حجت کا اختلاف پایا جاتا ہو اور عامۃ الناس کے فہم میں بھی آسکتا ہو۔“

اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس کی بہت سی صورتیں فقہی مسائل کی روشنی میں بیان کی ہیں۔ اس بحث کا خلاصہ کلام یہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اجتہاد کے معنی میں وہی وسعت پائی جاتی ہے جو جمہور کے نزدیک ہے اور یہ سمجھنا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف قیاس کے ذریعے کرتے ہوئے اس کی تعریف کو محدود کر دیا ہے، صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف قیاس سے کی ہے اور قیاس کے طریقوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بہت توسع موجود ہے، امام صاحب کے نزدیک قیاس سے مراد علامات کے ذریعے کسی مطلوب تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

## اجتہاد کی دوسری تعریف

امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص رحمہ اللہ متوفی ۳۷۰ھ لکھتے ہیں:

”فهو بذل المجهود فیما یقصدہ المجتہد ویتحراه إلا أنه قد اختص فی العرف بأحكام الحوادث التی لیس لله تعالیٰ علیہا دلیل قائم یوصل إلى العلم بالمطلوب منها لأن ما کان لله عز وجل علیہ دلیل قائم لا یسمى الاستدلال فی طلبه اجتہادا ألا ترى أن أحدا لا یقول إن علم التوحید وتصدیق الرسول من باب الاجتہاد وكذلك ما کان لله علیہ دلیل قائم من أحكام الشرع لا یقال إنه من باب الاجتہاد لأن الاجتہاد اسم قد اختص فی العرف وفی عادة أهل العلم بما کلف الانسان فیہ غالب ظنه ومبلغ اجتہاده دون إصابة المطلوب بعینه فإذا اجتهد المجتهد فقد أدى ما کلف وهو ما أداہ إلیہ



غالب ظنہ و علم التوحید و ما جرى معجراه مما لله عليه دلائل قائمة كلفنا بها إصابة الحقيقة لظهور دلائله و وضوح آياته .“ (۱)

”اجتہاد سے مراد اپنی کوششیں کسی ایسے کام میں خرچ کرنا کہ جس کا مجتہد قصد کرتا ہے یا جس کو وہ تلاش کرتا ہے۔ عرف میں اجتہاد کا لفظ ان مسائل میں اپنی کوشش خرچ کرنے کے ساتھ مخصوص ہیں کہ جن میں اللہ کی طرف سے کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو ان مسائل میں اللہ کے مطلوب کے علم تک پہنچانے والی ہو۔ جن مسائل میں اللہ کی طرف سے کوئی دلیل موجود ہو تو ان مسائل کی دلیل کی تلاش کو اجتہاد نہیں کہتے۔ جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی عالم یہ نہیں کہتا کہ توحید اور رسول ﷺ کی تصدیق کا علم بھی اجتہاد ہے (حالانکہ دونوں کے دلائل معلوم کرنے کے لیے انسان کوشش ضرور کرتا ہے)۔ اسی طرح شریعت کے جن مسائل میں کوئی دلیل موجود ہو تو یہ مسائل اجتہاد کے باب میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ اہل علم کے عرف و عادت میں اجتہاد کا لفظ اس ظن غالب اور اجتہادی نتیجے کے حصول کا نام ہے جس کا اس کو مکلف بنایا گیا ہے اور اس سے مراد بعینہ مطلوب کا حاصل کرنا نہیں ہے۔ پس جب کسی مجتہد نے اجتہاد کیا تو جو اس کی ذمہ داری تھی اس نے اس کو ادا کر دیا اور وہ یہ ہے کہ اس کا ظن غالب اس کو جس چیز کی طرف لے جائے (اس کو شرعی حکم کے طور پر قبول کر لے)۔ توحید اور اس طرح کے دوسرے مسائل کا علم ان چیزوں میں داخل ہے کہ جن میں اللہ کی طرف سے دلائل موجود ہیں اور ہم ان دلائل کی صراحت اور واضح آیات کی وجہ سے اس چیز کے مکلف ہیں کہ ان مسائل میں اصل حقیقت تک پہنچیں۔“

آگے چل کر اجتہاد کی مختلف اقسام پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کے تصوری وضاحت میں لکھتے ہیں:

”واسم الاجتہاد فی الشرع یتنظم ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي عن علة مستنبطة أو منصوص عليها فيرد بها الفرع إلى أصله وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما . . . والضرب الآخر من الاجتہاد هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل كالاجتہاد في تحري جهة الكعبة لمن كان غائبا عليها وكتقويم المستهلكات وجزاء الصيد والحكم بمهر المثل ونفقة المرأة والمتعة ونحوها فهذا الضرب من الاجتہاد كلفنا فيه الحكم بما يؤدي إلى غالب الظن من غير علة يقاس بها فرع على أصله والضرب الثالث الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس .“ (۲)

”اجتہاد کا لفظ شریعت میں تین معانی میں استعمال ہوتا ہے ان میں سے ایک وہ قیاس شرعی ہے جو کسی منصوص یا مستنبط علت کی بنیاد پر ہو اور پھر اس علت کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع کی طرف لوٹا دیا جائے پس علت مشترکہ کی وجہ سے فرع کے لیے بھی اصل کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔۔۔ اور اجتہاد کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کسی مسئلے کے بارے میں کسی علت کی وجہ سے فرع کو اصل کے مشابہ قرار دینے کی بجائے ظن غالب کی بنیاد پر کوئی حکم حاصل ہو جیسا کہ کعبہ کی جہت کو تلاش کرنے میں اس شخص کا اجتہاد ہے کہ جس کے سامنے کعبہ موجود نہ ہو ضائع شدہ چیزوں کے ضمان میں اجتہاد حالت احرام میں شکار کرنے والے کے کفارے کے تعین میں اجتہاد مہر مثل عورت کا نان نفقہ اور عورت سے استمتاع وغیرہ میں اجتہاد کرنا بھی اسی قسم میں شامل ہے۔ اجتہاد کی اس قسم میں ہم اس بات کے مکلف ہیں کہ کسی علت کے ذریعے فرع کو اصل پر قیاس کرنے کے علاوہ کسی اور طریقے سے کسی ایسے حکم کو معلوم کریں جس میں ظن غالب حاصل ہو۔ اجتہاد کی تیسری قسم اصول (استحسان) سے استدلال کرنا ہے جس کا ذکر ہم قیاس کے مختلف طریقوں سے فارغ ہونے کے بعد کریں گے۔“

امام شافعی رحمہ اللہ، امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کی بیان کردہ اجتہاد کی پہلی اور دوسری قسم دونوں کو بیک وقت اجتہاد اور قیاس کا نام دیتے ہیں لیکن اجتہاد کی تیسری قسم کا شدت سے انکار کرتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اگرچہ استحسان کے علاوہ بعض دوسرے قواعد عامہ مثلاً سد

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف

الذرائع اور مصلحت وغیرہ کو استعمال کیا ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض دوسرے فقہاء مثلاً امام احمد رحمہ اللہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور امام ابن قیم رحمہ اللہ وغیرہ ان اصولوں سے استدلال کو قیاس کی بحث کے تحت لاتے ہیں، علیحدہ سے مستقل بالذات مأخذ کے طور پر بیان نہیں کرتے لہذا امام بھاص رحمہ اللہ نے اجتہاد کی چوتھری قسم بیان کی ہے وہ علماء کے مابین اختلافی ہے۔

## اجتہاد کی تیسری تعریف

امام ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی رحمہ اللہ متوفی ۴۵۶ھ لکھتے ہیں:

”الاجتہاد أنه افتعال من الجهد وحقيقة معناها أنه استفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه هذا ما لا خلاف بين أهل اللغة فيه . . . فالاجتہاد في الشريعة هو استفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم هذا ما لا خلاف بين أحد أهل العلم بالديانة فيه قال أبو محمد وإنما قلنا في تفسير الاجتہاد العام حيث يرجى وجوده فعلقنا الطلب بمواضع الرجاء وقلنا في تفسير الاجتہاد في الشريعة حيث يوجد ذلك الحكم فلم نعلقه بالرجاء لأن أحكام الشريعة كلها متيقن أن الله تعالى قد بينها بلا خلاف .“ (۱)

”اجتہاد کا لفظ باب افتعال سے ہے اور اس کا مادہ ’جہد‘ ہے۔ اجتہاد کا معنی ہے کسی مرغوب چیز کی تلاش میں اپنی طاقت کو اس جگہ کھپا دینا جہاں اس کے وجود کا گمان یا یقین حاصل ہو۔ اجتہاد کے اس لغوی معنی میں اہل لغت میں سے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ جبکہ شریعت میں اجتہاد سے مراد کسی مسئلے کا حکم تلاش کرنے میں اپنی طاقت کو اس جگہ لگا دینا ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو۔ دیانت دار علماء میں سے کسی کا بھی اس تعریف سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہم نے اجتہاد کے عمومی معنی میں یہ بات کہی ہے کہ جہاں اس چیز کے ملنے کا گمان ہو اس جگہ اس کو تلاش کیا جائے پس ہم نے تلاش کو امید کی جگہوں سے بھی معلق کر دیا ہے لیکن اجتہاد کی شرعی تعریف میں ہم نے صرف اس جگہ کسی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا ہے جہاں وہ شرعی حکم پایا جاتا ہو۔ شرعی تعریف کو ہم نے گمان کی جگہوں سے متعلق نہیں کیا ہے کیونکہ شریعت کے تمام احکامات یقینی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کو خوب اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔“

آگے چل کر اس بحث کو مزید نکھارتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فأحكام الشريعة كلها مضمونة الوجود لعامة العلماء وإن تعذر وجود بعضها على بعض الناس فمحال ممتنع أن يتعذر وجوده على كلهم لأن الله لا يكلفنا ما ليس في وسعنا وما تعذر وجوده على الكل فلم يكلفنا الله إياه قط قال الله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا ﴾ وقال تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وبالضرورة ندرى أن تكليف إصابة ما لا سبيل إلى وجوده حرج .“ (۲)

”شریعت کے تمام احکامات عام علماء کے لیے موجود ہیں اگرچہ شریعت کے بعض احکامات کے وجود کا علم بعض لوگوں کے لیے مشکل ہوتا ہے لیکن یہ بات محال اور ناممکن ہے کہ شرعی احکام کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے مشکل اور ناممکن الحصول ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیں صرف اسی چیز کا مکلف بناتے ہیں کہ جس کی ہم طاقت رکھتے ہیں اور جس شرعی حکم کے وجود کا علم تمام لوگوں کے لیے ناممکن الحصول ہو تو اللہ تعالیٰ نے اس کا ہمیں کبھی بھی مکلف نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اللہ تعالیٰ اسی چیز کا انسان کو مکلف بناتے ہیں کہ جس کی وہ طاقت رکھتا ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: اس نے تمہارے لیے دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے اور یہ بات ہم بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ جس حکم کو معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کا مکلف بنانا تنگی ہے۔“

## اجتہاد کی چوتھی تعریف

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني رحمه الله الملقب بامام الحرمين متوفى ٤٧٨ هـ لکھتے ہیں:

”وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض.“ (۱)

”اجتہاد سے مراد کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے اپنی طاقت کھپا دینا ہے۔“

شیخ عبد اللہ بن صالح الفوزان رحمہ اللہ اس تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وهذا تعريف عام، هو التعريف اللغوي أقرب، فلا بد من تقييده بالحكم الشرعي، لأن المراد البحث في الاجتهاد الذي هو طريق لإثبات حكم شرعي. فيكون المراد بالغرض: الحكم الشرعي المطلوب. ولو قيده بالفقيه وقال: بذل الفقيه وسعه لبلوغ الغرض لكان كافياً، كما في جمع الجوامع، لأن الفقيه لا يتكلم إلا في الأحكام الشرعية.“ (۲)

”یہ اجتہاد کی عام تعریف ہے جو اس کی لغوی تعریف کے قریب ہے۔ پس اس تعریف میں حکم شرعی کی قید لگانا ضروری ہے کیونکہ امام صاحب کی مراد اجتہاد کی بحث ہے جو کسی شرعی حکم کے اثبات کا طریقہ ہے۔ پس اس تعریف میں غرض سے مراد مطلوب شرعی حکم ہے۔ اگر امام صاحب فقیہ کی قید بھی لگا دیتے اور یہ کہتے کہ کسی فقیہ کی کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے کی جانے والی کوشش اجتہاد ہے تو یہ بھی کافی ہوتا جیسا کہ ’جمع الجوامع‘ میں ہے کیونکہ فقیہ صرف احکام شرعیہ سے متعلق ہی بحث کرتا ہے۔“

شیخ فیصل بن عبد العزیز آل مبارک رحمہ اللہ متوفی ۱۴۲۶ھ نے بھی امام جوینی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”بذل الوسع في بلوغ الغرض.“ (۳)

”اجتہاد سے مراد کسی مقصود تک پہنچنے کے لیے اپنی طاقت کھپا دینا ہے۔“

امام ابواسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی شیرازی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۸۶ھ نے اس تعریف کو نسبتاً وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد في عرف الفقهاء: است فراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي.“ (۴)

”فقہاء کے عرف میں اجتہاد سے مراد ہے کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی قوت کو صرف کرنا اور اپنی صلاحیتوں کو پوری طرح کھپا دینا ہے۔“

یہ تعریف دراصل مذکورہ بالا تعریف کا ارتقاء اور بیان ہے۔ اس تعریف میں ’غرض‘ کی تشریح ’حکم شرعی‘ سے کی گئی ہے۔

امام ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن العربی المالکی الا ندلسی رحمہ اللہ متوفی ۵۴۳ھ نے اسی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے ’غرض‘ کی جگہ ’صواب‘ کے لفظ کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وهي بذل الجهد واستفاد الوسع في طلب الصواب، افتعال من الجهد.“ (۵)

”حق کی تلاش میں اپنی طاقت کو لگانا اور صلاحیت کو کھپانا اجتہاد ہے۔ یہ باب افتعال سے ہے اور اس کا مادہ ’جہد‘ ہے۔“

امام عبد اللہ بن عمر بیضاوی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۵ھ نے امام ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ کی تعریف کو ’طلب‘ کی بجائے ’درک‘ کے الفاظ سے بیان

۱۔ شرح الورقات في أصول الفقه: ص ۲۶۳

۲۔ أيضاً

۳۔ مقام الرشاد بين التقليد والاجتهاد: ص ۲۶

۴۔ اللمع في أصول الفقه: ص ۷۲

۵۔ أصول الفقه لابن العربي: ص ۷۸

کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”وہو استفراغ الجہد فی درک الأحکام الشرعیۃ .“ (۱)

”شرعی احکام کو پانے کے لیے انتہائی درجے میں کوشش کرنا اجتہاد ہے۔“

ابو الفضائل صفی الدین عبد المؤمن بن عبد الحق حنبلی رحمہ اللہ متوفی ۷۳۹ھ نے ’طلب‘ کی بجائے ’تعریف‘ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ وہ لکھتے

ہیں:

”بذل الجہد فی تعرف الأحکام .“ (۲)

”احکام (شرعیہ) کو پہچاننے کے لیے اپنی طاقت صرف کرنا اجتہاد ہے۔“

امام علی بن عبد الکاظم السبکی رحمہ اللہ متوفی ۷۵۶ھ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح ما ذکرہ فی الكتاب .“ (۳)

”اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد وہی ہے جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔“

امام علاء الدین علی بن محمد بن علی بن عباس بن شیبان بعلی المعروف بابن اللحام رحمہ اللہ متوفی ۸۰۳ھ نے ’طلب‘ کی جگہ ’تعرف‘ کا لفظ

استعمال کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”واصطلاحاً بذل الجہد فی تعرف حکم الشرعی .“ (۴)

”اصطلاحی طور پر کسی شرعی حکم کی پہچان کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا اجتہاد ہے۔“

امام شمس الدین محمد بن مفلح حنبلی رحمہ اللہ متوفی ۷۶۳ھ نے بھی امام بیضاوی رحمہ اللہ کی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے فقیہ کی قید کا

اضافہ کر دیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”استفراغ الفقیہ وسعہ لدرك حکم شرعی .“ (۵)

”کسی فقیہ کا حکم شرعی کو پانے کے لیے اپنی کوشش کو کھپا دینا اجتہاد ہے۔“

علامہ تقی الدین محمد بن احمد بن عبد العزیز بن علی قنوجی المعروف بابن النجار رحمہ اللہ متوفی ۹۷۲ھ نے بھی ابن مفلح حنبلی رحمہ اللہ کی تعریف کو بیان

کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

” (و) معناه (اصطلاحاً: استفراغ الفقیہ) أى ذو الفقه و تقدم حد الفقیہ، وهو قید مخرج للنبي ﷺ،

لأنه لا یسمى فی العرف فقیہاً، وللمقلد (وسعہ) بحيث تحس النفس بالعجز عن زیادة استفراغه

(لدرك حکم) یسوغ الاجتهاد وهو الظنی (شرعی) لیخرج العقلی والحسی ولم یقیده جماعة بذلك

لاستغناء عنه بذكر الفقیہ، لأن الفقیہ لا یتکلم إلا فی الشرعی .“ (۶)

”اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ فقیہ سے مراد اہل فقہ ہیں اور فقیہ کی

تعریف ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ فقیہ کی قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ اللہ کے رسول ﷺ اور مقلد اس تعریف میں شامل نہ سمجھیں

۱۔ منهاج الأصول: ۵۲۶/۴

۲۔ قواعد الأصول و معاهد الفصول: ص ۲۷

۳۔ الإبهاج فی شرح المنهاج: ۲۴۶/۳

۴۔ المختصر فی أصول الفقه: ص ۱۶۳

۵۔ أصول الفقه لابن المفلح: ۱۴۶۹/۴

۶۔ شرح الکوکب المنیر: ۴/۵۸۸

جائیں۔ صلاحیت کے کھپانے سے مراد یہ ہے کہ اس طرح اپنی صلاحیتوں کو لگا دے کہ اس سے مزید کی گنجائش نہ رہے۔ ’درک حکم‘ سے مراد کوئی اجتہادی یعنی فہمی حکم ہے۔ شرعی کی قید اس لیے لگائی ہے تاکہ عقلی اور حسی احکامات اس تعریف میں داخل نہ ہوں۔ علماء کی ایک جماعت نے ’شرعی‘ کی قید اس لیے نہیں لگائی کہ فقیہ کا ذکر آنے کے بعد اس قید کو بڑھانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ فقیہ صرف شرعی احکام کے بارے میں ہی گفتگو کرتا ہے۔“

امام قطب الدین احمد بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین فاروقی المعروف بشاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۱۷۶ھ نے امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی کی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں دلائل شرعیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس ويفهم من هذا أنه أعم من أن يكون استفراغا في إدراك حكم ما سبق التكلم فيه من العلماء السابقين أو لا واقفهم في ذلك أو خالف ومن أن يكون بإعانة البعض في التنبيه على صور المسائل والتنبيه على مآخذ الأحكام من الأدلة التفصيلية أو بغير إعانة منه فما يظن فيمن كان موافقا لشيخه في أكثر المسائل لكنه يعرف لكل حكم دليلا ويضمن قلبه بذلك الدليل وهو على بصيرة من أمره أنه ليس بمجتهد ظن فاسد وكذلك ما يظن من أن المجتهد لا يوجد في هذه الأزمنة على الظن الأول بناء على فاسد.“<sup>(۱)</sup>

”علماء کے کلام کے مطابق اجتہاد سے مراد کسی شرعی فرعی حکم کو اس کے تفصیلی (جزئی) دلائل جو چار کلی دلائل قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف لوٹتے ہیں سے معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت کو حتی الامکان خرچ کرنا ہے۔ اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس اعتبار سے عام ہے کہ اجتہاد چاہے کسی ایسے حکم کو پانے کے لیے کیا جائے جس کے بارے میں علمائے متقدمین اپنی کسی رائے کا اظہار کر چکے ہوں یا انہوں نے اس بارے میں کوئی گفتگو نہ کی ہو۔ اسی طرح چاہے وہ اجتہاد میں علمائے متقدمین کی موافقت کرے یا مخالفت (دونوں صورتوں میں وہ اجتہاد ہی کہلائے گا)۔ اسی طرح چاہے کسی مسئلے میں اجتہاد کے دوران میں وہ متقدمین کے ناخذ شریعت سے بیان کردہ تفصیلی دلائل سے باخبر ہو اور ان کی اعانت سے کوئی اجتہادی رائے دے یا وہ ان کی اعانت کے بغیر ہی کسی اجتہادی رائے کا اظہار کرے (دونوں صورتوں میں اس کا عمل اجتہاد ہی کہلائے گا)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اکثر مسائل میں اپنے کسی شیخ کی موافقت کرتا ہے لیکن وہ ہر حکم کی دلیل جانتا ہے اور اس کا دل اس دلیل پر مطمئن بھی ہے اور وہ ہر رائے علی وجہ البصیرۃ پیش کرتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں یہ گمان رکھنا کہ وہ مجتہد نہیں ہے، گمان فاسد ہے۔ اسی طرح پہلے گمان کے مطابق یہ رائے رکھنا کہ اس زمانے میں کوئی مجتہد نہیں پایا جاتا، بھی ایک فاسد گمان ہے۔“

شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۲۴۶ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن احکام کے ساتھ ’افاعیل‘ کی قید بڑھا دی ہے جو کہ اس تعریف کا مزید بیان ہے۔ شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”السعي في إدراك الأحكام المتعلقة بأفَاعِيلِها من أدلتها وهو الاجتهاد عزيمة.“<sup>(۲)</sup>  
 ”احکام شرعیہ جو کہ اپنے افاعیل سے متعلق ہوں، کو ان کے دلائل سے معلوم کرنے کے لیے کوشش کرنا، اجتہاد کہلاتا ہے اور یہ عزیمت ہے۔“

حافظ محمد گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مختصر الأصول کی شرح میں اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔<sup>(۳)</sup>

۱۔ عقد الجید: ص ۳

۲۔ مختصر فی أصول الفقه: ص ۱۲۹

۳۔ بغیۃ الفحول: ص ۱۲۹

شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۱۴۲۱ھ نے بھی امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی کی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”بذل الجهد لإدراك حكم شرعي.“ (۱)

”کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کھپا دینا، اجتہاد ہے۔“

ڈاکٹر سلیمان بن عبد اللہ بن حمود ابوالخیل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اصطلاحاً هو بذل الجهد لإدراك حكم شرعي.“ (۲)

”اصطلاحی طور پر کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کو کھپا دینا، اجتہاد ہے۔“

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف کو رائج قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وأنسب التعريف في رأينا من التعاريف المنقولة، هو ما ذكره القاضي بيضاوي وهو ”استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية والاستفراغ معناه: بذل الوسع والطاقة، ودرك الأحكام أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن.“ (۳)

”ہمارے نزدیک اجتہاد کی بیان کردہ تعریفوں میں سب سے بہترین تعریف امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی شرعی حکم کو پانے کے لیے اپنی کوشش کھپا دینا، اجتہاد ہے۔ ”استفراغ“ کا معنی اپنی طاقت اور صلاحیت کو لگا دینا، کھپا دینا ہے اور ”درك الحكم“ کا لفظ عام ہے کہ وہ (کسی شرعی حکم کی) قطعیت کو حاصل کرنے کے لیے ہویا ظن غالب کو معلوم کرنے کے لیے ہو۔“

پروفیسر تقی امینی نے اس تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں ”تطبيق احكام“ کا اضافہ ہے جو ایک عمدہ اضافہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها.“ (۴)

”شرعی احکام کو معلوم کرنے یا ان کی تطبیق (application) میں انتہائی درجے میں اپنی طاقت کو لگانا اور صلاحیت کو کھپا دینا، اجتہاد کہلاتا ہے۔“

پروفیسر صاحب نے اس تعریف کی نسبت امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کی ہے اور ”السوافقات“ کا حوالہ دیا ہے لیکن تلاش کے باوجود یہ تعریف ہمیں ”السوافقات“ میں نہ مل سکی۔ ڈاکٹر عیاض بن نامی السلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف میں استنباط کے طریقے اور اجتہاد کی اہلیت کی شرائط کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان و ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفى الاصطلاح هو بذل الوسع في إدراك حكم شرعي بطريق الاستنباط ممن هو أهل له.“ (۵)

”اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے استنباط کے طریقے سے اس شخص کا اپنی پوری کوشش کو کھپا دینا جو اجتہاد کرنے کا اہل ہو۔“

## اجتہاد کی پانچویں تعریف

امام ابوالمظفر منصور بن محمد السمعانی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۴۸۹ھ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها.“ (۶)

۲۔ مقدمة في الفقه: ص ۸۳

۱۔ الأصول من علم الأصول: ص ۸۵

۳۔ أصول الفقه الإسلامي: ۲/۱۰۳۸

۴۔ اجتہاد: ص ۲۱

۵۔ أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ص ۳۰۵-۳۰۶

۶۔ قواطع الأدلة: ۷۰/۲

”اجتہاد سے مراد احکام کو ان کے ان دلائل سے نکالنا جو کہ ان احکام پر رہنمائی کر رہے ہوں جبکہ ان دلائل پر ایسا غور و فکر کیا جائے جو ان احکام تک پہنچا دے۔“

امام زین الدین قاسم بن قطلوبغا رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۸۷۹ھ نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے احکام کے ساتھ ان کے شرعی ہونے کی قید کو بڑھا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وہو [عند أهل الأصول] بذل المجهود في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها۔“<sup>(۱)</sup>

”اجتہاد سے مراد احکام شرعیہ کو ان کے دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔“

ڈاکٹر خالد بن علی المشیقح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وأما في الاصطلاح فهو: بذل الوسع بالنظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية۔“<sup>(۲)</sup>

”شرعی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے شرعی دلائل میں غور و فکر کے دوران اپنی صلاحیت کو لگا دینا تاکہ ان دلائل سے احکام شرعیہ کو

مستنبط کیا جاسکے۔“

استاذ علی حسب اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی تعریف ایک اور اسلوب سے بیان کی ہے اور لفظ ’استفسار‘ کی مزید وضاحت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”وفي اصطلاح الأصوليين بذل الفقيه جهده في استنباط حكم شرعي من دليله على وجه يحس

فيه العجز عن المزيد۔“<sup>(۳)</sup>

”أصوليين کی اصطلاح میں کسی شرعی حکم کو اس کی دلیل سے مستنبط کرنے کے لیے کسی فقیہ کا اپنی طاقت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے

زائد کوشش کرنے سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

شیخ عبد الوہاب خلاف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن لفظ دلائل کی مزید وضاحت کر دی ہے جو اس تعریف کا ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين هو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي من دليل تفصيلي

من الأدلة الشرعية۔“<sup>(۴)</sup>

”أصوليين کی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد شرعی دلائل میں سے کسی تفصیلی (جزئی) دلیل کے ذریعے کسی شرعی حکم تک پہنچنے میں اپنی

طاقت خرچ کرنا ہے۔“

استاذ مصطفیٰ زرقاء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”الاجتهاد: هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة۔“<sup>(۵)</sup>

”اجتہاد شرعی احکام کو شریعت میں موجود تفصیلی (جزئی) دلائل سے اخذ کرنے کے عمل کا نام ہے۔“

علامہ محمد عبد الغنی الباجقنی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تعریف کو بیان کرتے ہوئے لفظ دلائل کی مزید وضاحت کر دی ہے اور فقیہ کی شرط بھی بڑھا دی ہے جو اس تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار: ص ۲۲۹

۲۔ شرح رسالة ابن سعدی في الأصول: ص ۱۲۵

۳۔ أصول التشريع الإسلامي: ص ۸۷

۴۔ أصول الفقه الإسلامي: ص ۲۵۷

۵۔ أصول الفقه الإسلامي: ۱۰۳۹/۲

”الاجتهاد هو بذل الفقيه ما فى وسعه من جهد لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها الفقهية.“ (۱)

”اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا احکام شرعیہ کو ان کے فقہی مصادر سے اخذ کرنے کے لیے اپنی مقدور بھر کوشش خرچ کرنا ہے۔“  
عبد الوہاب عبد السلام طویلہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے اور فقیہ کی شرط بڑھانے کے ساتھ ساتھ لفظ دلائل کی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”واصطلاحاً بذل الفقيه وسعه فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.“ (۲)  
”اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔“  
اسی تعریف کو شیخ ولید بن راشد السعیدان رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:  
”بذل الوسع فى النظر فى الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية ولا يجوز إلا من عالم فقيه.“ (۳)

”شرعی اصطلاح میں اجتہاد سے مراد ہے شرعی دلائل میں غور و فکر کے دوران اپنی صلاحیت کو لگا دینا تا کہ ان دلائل سے احکام شرعیہ کو مستنبط کیا جاسکے اور اجتہاد کا عمل صرف عالم فقیہ ہی سے جائز ہے۔“

شیخ محمد بن حسین بن حسن الجبزی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی کتاب الاجتہاد فی النوازل میں بعینہ اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن فقیہ کی قید نہیں لگائی ہے۔ شیخ محمد ابوزہرہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی تعریف کی ہے لیکن احکام کے ساتھ عملی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفى اصطلاح علماء الأصول بذل الفقيه وسعه فى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ويعرف بعض العلماء الاجتهاد فى اصطلاح الأصوليين بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فى استنباط الأحكام الشرعية وإما فى تطبيقاتها وكان الاجتهاد على هذا التعريف قسمين: أحدهما خاص باستنباط الأحكام وبيانها والقسم الثانى خاص بتطبيقها.“ (۴)

”علمائے اصول کی اصطلاح میں کسی فقیہ کا عملی احکام کو تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپانا، اجتہاد کہلاتا ہے۔ بعض علماء نے اصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد شرعی احکام کو مستنبط کرنے کے لیے یا ان کی تطبیق (application) کے لیے اپنی طاقت اور انتہائی درجے میں صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد کی دو قسمیں ہوں گی: ایک قسم تو وہ ہے جو استنباط احکام کے ساتھ خاص ہوگی جبکہ دوسری قسم احکام کی تطبیق (application) کے ساتھ خاص ہے۔“

ڈاکٹر صفحی صالح رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے اور اس میں شرعی اور ظنی احکام کی قید کے ساتھ ساتھ عقلی، نقلی، قطعی کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وللاجهاد تعريفات كثيرة تؤول بمجموعها إلى أنه استفراغ الجهد فى استنباط القضايا الدينية شرعية أو عقدية أو عقلية أو نقلية أو قطعية أو ظنية من أدلتها التفصيلية.“ (۵)

”اجتہاد کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں ان سب کا مفہوم یہ ہے کہ اجتہاد سے مراد دینی مسائل کو ان کے تفصیلی دلائل سے اخذ کرنے کے لیے

۱۔ الوجیز المیسر فی أصول الفقہ المالکی: ص ۱۴۱

۲۔ أثر اللغة فى اختلاف المجتہدین: ص ۳۰

۳۔ مختصر فی أصول الفقہ: ص ۱۹

۴۔ أصول الفقہ: ص ۳۵۶

۵۔ معالم الشریعة: ص ۳۲



انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف  
اپنی صلاحیت کو بھرپور طریقے سے خرچ کرنا ہے چاہے یہ مسائل شرعی ہوں یا عقیدے سے متعلق ہوں، عقلی ہوں یا نقلی ہوں، قطعی ہوں یا ظنی ہوں۔

مولانا محمد عبید اللہ اُسعدی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس سے ملتی جلتی تعریف بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:  
”شرعی دلائل کی روشنی میں احکام شرع کو جاننے کے لیے اپنی علمی و فکری صلاحیتوں کو پورے طور پر صرف کرنا۔“<sup>(۱)</sup>

## اجتہاد کی چھٹی تعریف

امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۰۵ھ لکھتے ہیں:

”وہو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد في حمل حجر الرحا ولا يقال في حمل خردلة لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد.“<sup>(۲)</sup>

”اس سے مراد کسی کام کے کرنے میں اپنی طاقت کو لگا دینا اور اپنی صلاحیت کھپا دینا ہے اور یہ فعل اسی جگہ استعمال کیا جاتا ہے جہاں کوئی مشقت ہو پس یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے چکی کا پاٹ اٹھانے کے لیے اجتہاد کیا (مشقت اٹھائی) لیکن کسی رائی کے دانے کو اٹھانے کے لیے اجتہاد کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔ علماء کے عرف میں یہ لفظ اس مفہوم کے ساتھ خاص ہے کہ شرعی احکام کے علم کی تلاش میں مجتہد کا اپنی صلاحیتوں کو لگا دینا اجتہاد ہے۔ اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

امام علاء الدین عبد العزیز بن أحمد البخاری رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۴۰ھ نے بھی اسی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن انہوں نے مجتہد کی قید نہیں لگائی لیکن یہ مقدر (understood) ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”في اصطلاح الأصوليين مخصوصاً ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.“<sup>(۳)</sup>  
”أصوليين کی اصطلاح میں شرعی احکام کے علم کی تلاش میں اپنی صلاحیت کھپا دینے کے ساتھ یہ لفظ خاص ہے اور اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

ابو محمد عبد اللہ بن أحمد بن محمد ابن قدامة بن مقدار بن نصر حنبلی المعروف بابن قدامة المقدسی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۲۰ھ لکھتے ہیں:  
”وہو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل الجهد في العلم بأحكام الشرع.“<sup>(۴)</sup>

”فقہاء کی اصطلاح میں شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں اپنی صلاحیت کو کھپا دینے کے ساتھ یہ لفظ خاص ہے۔“

ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مجتہد اور فقیہ کی قید نہیں لگائی کیونکہ یہ بات فقہاء اور علماء کے نزدیک معروف ہے کہ اجتہاد مجتہد اور فقیہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ گویا کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف کو مختصر کیا گیا ہے۔

شیخ محمد الخضری بک رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ ہی کی تعریف کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ثم صار هذا اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة“

۱۔ أصول الفقه: ص ۲۵۶

۲۔ المستصفی: ص ۳۴۲

۳۔ كشف الأسرار: ۱۲/۴

۴۔ روضة الناظر: ۳۵۲/۱

و الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .“ (۱)

”اجتہاد کا لفظ علماء کے عرف میں اس معنی کے ساتھ مخصوص ہے کہ کسی فقیہ کا شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں اپنی صلاحیت کھپا دینا۔ اور اجتہاد تام یہ ہے کہ شرعی حکم کی تلاش میں مجتہد اپنی اتنی طاقت لگا دے کہ اس سے مزید کسی کوشش کی گنجائش سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف میں استنباط کے طریقوں کے لفظ کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی اصطلاح الأصولیین: بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم بالأحكام الشرعية بطریق الاستنباط .“ (۲)

”أصولیین کی اصطلاح میں مجتہد کا شرعی احکام کا علم حاصل کرنے کے لیے استنباط کے طریقے سے اپنی صلاحیت کھپانا، اجتہاد کہلاتا ہے۔“

شیخ عبداللہ بن صالح الفوزان رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعریف میں طرق استنباط کے ساتھ دلائل شرعیہ کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”واصطلاحاً: بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم بالحکم الشرعی بطریق الاستنباط من أدلة الشرع .“ (۳)

”اصطلاحی طور پر مجتہد کا دلائل شرعیہ میں بذریعہ استنباط کسی شرعی حکم کے علم کی تلاش میں اپنی صلاحیت کھپانا، اجتہاد ہے۔“

شیخ عبداللہ بن یوسف الجدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”واصطلاحاً: است فراغ الفقیہ وسعه فی طلب العلم بالأحكام الشرعية بطریق الاستنباط من أدلة الشرع .“ (۴)

”اصطلاحی طور پر فقیہ کا دلائل شرعیہ میں بذریعہ استنباط کسی شرعی حکم کے علم کی تلاش میں اپنی طاقت کھپا دینا، اجتہاد ہے۔“

## اجتہاد کی ساتویں تعریف

امام ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد ابن رشد القرطبی الأندلسی المعروف بابن رشد الحفید رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۵۹۵ھ نے اپنی تعریف اجتہاد میں اجتہاد کے مناجع اور أسالیب کو نمایاں کیا ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

”أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه فی الطلب بالآلات التي تشترط فيه .“ (۵)

”اجتہاد سے مراد کسی مجتہد کا کسی شرعی حکم کی تلاش میں ان آلات (طرق و ذرائع) کے ساتھ اپنی صلاحیتوں کو کھپا دینا، جو کہ اجتہاد میں بطور شرط مقرر کیے گئے ہیں۔“

## اجتہاد کی آٹھویں تعریف

امام فخر الدین محمد بن عمر بن حسین الرازی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۶۰۶ھ لکھتے ہیں:

۱۔ أصول الفقه: ص ۳۶۷

۲۔ الوجیز فی أصول الفقه: ص ۲۰۱

۳۔ خلاصة الأصول: ص ۲۸

۴۔ تیسیر علم أصول الفقه: ص ۳۰۶

۵۔ الضروری فی أصول الفقه: ص ۱۳۷

”وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه.“ (۱)

”فقهاء کے عرف میں کسی چیز میں غور و فکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے اجتہاد کہلاتا ہے۔“

امام سراج الدین محمود بن ابوبکر ارموی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۲ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”و عند الفقهاء استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه.“ (۲)

”فقهاء کے نزدیک کسی چیز میں غور و فکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے اجتہاد کہلاتا ہے۔“

امام شہاب الدین احمد بن ادریس بن عبد الرحمن المصری القرانی رحمہ اللہ متوفی ۶۸۴ھ نے بھی تقریباً یہی تعریف بیان کی ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

”في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه.“ (۳)

”فقهاء کے عرف میں کسی چیز میں غور و فکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو اس درجے کھپا دینا کہ اس صلاحیت کے لگانے میں کوئی ملامت باقی نہ رہے اجتہاد کہلاتا ہے۔“

### اجتہاد کی نوں تعریف

امام سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد بن سالم الآمدی رحمہ اللہ متوفی ۶۳۱ھ لکھتے ہیں:

”استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.“ (۴)

”کسی حکم شرعی سے متعلق غالب گمان کی تلاش میں اپنی صلاحیت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے مزید کسی قوت کے لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

علامہ سید محمد صدیق حسن خان بہادر رحمہ اللہ متوفی ۱۳۵۷ھ نے بھی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه.“ (۵)

”کسی حکم شرعی سے متعلق غالب گمان کی تلاش میں اپنی صلاحیت کو اس طرح کھپا دینا کہ اس سے مزید کسی قوت کے لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو۔“

امام جلال الدین ابوعمر عثمان بن عمرو بن ابی بکر المالکی المعروف بابن الحاجب رحمہ اللہ متوفی ۶۴۶ھ نے بھی علامہ آمدی رحمہ اللہ کی تعریف کو ایک نئے اسلوب سے بیان کیا ہے لیکن انہوں نے فقیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے جو اجتہاد کی اس تعریف کا ارتقاء اور مزید بیان ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ المحصول للرازي: ۷/۶

۲۔ التحصيل من المحصول: ص ۲۸۱

۳۔ نفائس الأصول في شرح المحصول: ۳۹۷/۹

۴۔ الإحكام في أصول الأحكام: ۱۶۹/۴

۵۔ حصول المأمول: ص ۱۵۴

”وفی الاصطلاح استفراغ الفقیہ الوسع لتحصيل ظن بحکم شرعی.“<sup>(۱)</sup>

”اصطلاح میں فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا اجتہاد کہلاتا ہے۔“

قاضی عضد المملۃ والدین رحمہ اللہ متوفی ۷۵۶ھ نے بھی یہی تعریف بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح استفراغ الفقیہ الوسع لتحصيل ظن بحکم شرعی.“<sup>(۲)</sup>

”اصطلاح میں فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا اجتہاد کہلاتا ہے۔“

قاضی تاج الدین عبد الوہاب علی السبکی رحمہ اللہ متوفی ۷۷۱ھ نے بھی اس تعریف کو کچھ اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انہوں نے حکم کے ساتھ شرعی کی قید ہٹا دی کیونکہ وہ مقدر (understood) ہے۔ یہ اس تعریف کا ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”الاجتہاد استفراغ الفقیہ الوسع لتحصيل ظن بحکم.“<sup>(۳)</sup>

”اصطلاح میں فقیہ کا کسی حکم (شرعی) سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا اجتہاد کہلاتا ہے۔“

امام جمال الدین عبد الرحیم بن الحسن اسنوی رحمہ اللہ متوفی ۷۷۲ھ نے بھی اجتہاد کی وہی تعریف بیان کی ہے جو قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ نے کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح ما ذکرہ المصنف.“<sup>(۴)</sup>

”اصطلاحی طور پر اجتہاد سے مراد وہی ہے جس کا ذکر مصنف (تاج الدین سبکی رحمہ اللہ) نے کیا ہے۔“

علامہ سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۲ھ نے بھی اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید کو بڑھا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح استفراغ الفقیہ الوسع لتحصيل ظن بحکم شرعی‘ وهذا هو المراد بقولهم: بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعی فبذل الفقيه في معرفة حكم شرعی قطعی‘ أو في الظن بحکم غير شرعی ليس باجتهد.“<sup>(۵)</sup>

”اصطلاح میں فقیہ کا کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا اجتہاد کہلاتا ہے۔ اور علماء کے قول مقصود کے حصول کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنے کا بھی یہی معنی ہے۔ استفراغ الوسع سے مراد اپنی تمام طاقت اس طرح خرچ کر دینا ہے کہ اس سے مزید سے انسان کا نفس عاجز ہو۔ پس اس تعریف کے مطابق ایک غیر فقیہ کی کسی شرعی حکم کی معرفت میں کی جانے والی کوشش اور کسی فقیہ کا کسی قطعی شرعی حکم کی تلاش میں اپنے آپ کو کھپا دینا اور کسی فقیہ کا کسی غیر شرعی حکم سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کرنا اس تعریف سے خارج ہے۔“

علامہ آمدی رحمہ اللہ نے علی وجہ یحس من النفس العجز عن المزيد‘ کے الفاظ کا تعریف میں جو اضافہ کیا تھا اسے مابعد کے فقہاء نے استفراغ الوسع کے الفاظ میں ہی شامل سمجھ کر تعریف کو مختصر کر دیا اور یہ اختصار بھی اس تعریف کا ارتقاء ہے۔

ابن ہمام حنفی رحمہ اللہ متوفی ۸۶۱ھ لکھتے ہیں:

”هو لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة واصطلاحاً ذالك من الفقيه في تحصيل حكم شرعی

۱۔ منتهی الوصول: ص ۲۰۹

۲۔ مختصر المنتهی الأصولی: ۲/۲۸۹

۳۔ جمع الجوامع: ص ۱۱۸

۴۔ نہایۃ السؤل: ۴/۵۲۵

۵۔ شرح التلویح: ۲/۲۳۲

ظنی۔“ (۱)

”غوی طور اس سے مراد کسی مشقت والی چیز کے حصول میں اپنی طاقت خرچ کرنا اور اصلاح میں کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لیے مشقت اٹھانا اجتہاد ہے۔“

امام ابو یحییٰ زکریا بن محمد بن زکریا انصاری رحمہ اللہ متوفی ۹۲۶ھ نے بھی قاضی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ کی طرح اس تعریف کو مختصر کرتے ہوئے ”شرعی“ کی قید کو ہٹا دیا ہے کیونکہ ایک فقیہ شرعی حکم کی تلاش میں ہی اپنی طاقت خرچ کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”استفراغ الفقیہ الوسع لتحصيل الظن بالحکم۔“ (۲)

”کسی حکم (شرعی) سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے ایک فقیہ کا اپنی صلاحیت کو کھپا دینا اجتہاد کہلاتا ہے۔“

امام محبت اللہ بن عبد الشکور الہندی البہاری رحمہ اللہ متوفی ۱۱۹۹ھ نے بھی لکھتے ہیں:

”الاجتہاد بذل الطاقة من الفقیہ فی تحصیل حکم شرعی ظنی۔“ (۳)

”اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔“

ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد الحسین الترمذی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وأمثل تعريف للاجتهد في نظرنا تعريف الكمال بن الهمام في التحرير حيث عرف الاجتهاد بأنه بذل الطاقة من الفقیہ فی تحصیل حکم شرعی ظنی۔“ (۴)

”ہمارے خیال میں اجتہاد کی بہترین تعریف ابن ہمام کی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب ’التحریر‘ میں بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد سے مراد کسی فقیہ کا کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا ہے۔“

شیخ عبد الرحمن بن عبد الحلق یوسف رحمہ اللہ نے بھی اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”عرف العلماء الاجتهاد الشرعی بأنه الجهد للوصول إلى ظن بحکم شرعی . وهذا یعنی أن المجتهد يبذل جهده ليعرف مراد الله في قضية ما۔“ (۵)

”علماء نے اجتہاد کی شرعی تعریف یوں بیان کی ہے کہ اس سے مراد کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب تک پہنچنے کے لیے کوشش کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مجتہد کسی مسئلے میں اللہ کی مراد (حکم) کو جاننے کے لیے اپنی صلاحیت لگاتا ہے۔“

شیخ أحمد شاكر حنبلي رحمہ اللہ نے اجتہاد کی اس تعریف میں فقیہ کی قید ہٹانے کے ساتھ ساتھ ’دلیل‘ کا اضافہ بھی کیا ہے جو کہ اس تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”استفراغ الجهد (بالضم) أي الطاقة لتحصيل ظن بحکم شرعی فرعی عن دليله۔“ (۶)

”کسی شرعی حکم کی دلیل سے اس حکم سے متعلق ظن کو حاصل کرنے کے لیے اپنی طاقت کو خرچ کرنا اجتہاد ہے۔“

ڈاکٹر عبد الکریم بن علی بن محمد نملہ رحمہ اللہ نے اس تعریف کو رائج قرار دیتے ہوئے اس میں ’دلائل‘ کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وأولى تعريف عندی هو بذل الفقیہ ما فی وسعه لتحصيل ظن بحکم شرعی عملی من الأدلة التفصيلية۔“ (۷)

۱۔ التقرير والتحجير: ۲۹۱/۳

۲۔ غایۃ الوصول: ص ۱۲۷

۳۔ مسلم الثبوت: ص ۲۷۶

۴۔ أصول مذهب الامام الأحمـد: ص ۲۵۵

۵۔ السلفیون والأئمة الأربعة: ص ۵

۶۔ أصول الفقه الإسلامی: ص ۳۸۸

۷۔ إتحاف ذوی البصائر: ۱۰/۸

”میرے نزدیک اجتہاد کی بہترین تعریف یہ ہے کہ کسی فقیہ کا تفصیلی دلائل سے کسی عملی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے اپنی مقدور بھر صلاحیت کو خرچ کرنا اجتہاد ہے۔“

## اجتہاد کی دسویں تعریف

امام ابراہیم بن موسیٰ الغرناطی الشاطبی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۰ھ لکھتے ہیں:

”الاجتہاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل العلم أو الظن بالحکم .“ (۱)

”اجتہاد سے مراد حکم (شرعی) سے متعلق ظن غالب یا قطعی علم حاصل کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو کھپا دینا ہے۔“

شیخ عطیہ محمد سالم اور شیخ عبدالحسن بن حماد رحمہما اللہ نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے لیکن انہوں نے اس میں دلائل شرعیہ کی قید کا اضافہ کیا ہے جو اس تعریف کا مزید بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح بذل الوسع فی النظر فی الأدلة للحصول علی القطع أو الظن بحکم

شرعی .“ (۲)

”کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب یا قطعی علم حاصل کرنے کے لیے دلائل شرعیہ میں غور و فکر کرتے ہوئے اپنی صلاحیت کو کھپانا“

اجتہاد ہے۔“

## اجتہاد کی گیارہویں تعریف

امام بدرالدین محمد بن بھادر بن عبد اللہ الشافعی الزرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۲ھ اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وفی الاصطلاح بذل الوسع فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الاستنباط . فقولنا بذل أى بحیث

یحس من نفسه العجز عن مزید طلب حتی لا یقع لوم فی التقصیر وخرج الشرعی اللغوی والعقلی

والحسی فلا یسمى عند الفقهاء مجتهدا وكذلك البازل وسعه فی نیل حکم شرعی عملی وإن کان قد

یسمى عند المتکلمین مجتهدا وإنما قلنا بطریق الاستنباط لیخرج بذلك بذل الوسع فی نیل تلك

الأحكام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنی أو بالكشف عنها من الكتاب

فإنه وإن سمی اجتهدا فهو لغة لا اصطلاحاً .“ (۳)

”کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنا اجتہاد ہے۔ ہماری تعریف میں ’بذل‘ کے لفظ سے

مراد ایسی کوشش ہے کہ انسان اس سے زیادہ سے عاجز ہو اور اس پر اپنی کوشش میں کسی قسم کی کوتاہی کا الزام بھی نہ آئے۔ شرعی کی قید لگانے

سے لغوی، عقلی اور حسی احکام نکل گئے پس ایسے لوگ فقہاء کے نزدیک مجتہدین نہیں ہیں اگرچہ بعض متکلمین کے نزدیک اس شخص کو مجتہد کہا

جاتا ہے جو کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنے والا ہو۔ استنباط کی شرط ہم نے اس لیے لگائی

تاکہ اس سے وہ کوشش اس تعریف میں شامل نہ ہو جو نصوص کے ظاہر سے احکام نکالنے یا مسائل کے یاد کرنے اور ان کے معنی جاننے یا

کتاب اللہ کے معانی معلوم کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔ اگرچہ اسے بھی اجتہاد کہا گیا ہے لیکن اس سے مراد لغوی اجتہاد ہوتا ہے۔“

امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی رحمہ اللہ متوفی ۱۲۵۵ھ نے بھی اجتہاد کی اسی تعریف کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۔ الموافقات: ۱۱۳/۴

۲۔ تسهیل الوصول: ص ۷۷

۳۔ البحر المحیط: ۱۹۷/۲

۴۔ إرشاد الفحول: ص ۲۵۰

”هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.“<sup>(۴)</sup>

”اصطلاحی طور پر کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر انتہائی درجے کی کوشش کرنا، اجتہاد ہے۔“

حافظ ثناء اللہ زیدی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے اس میں ’مجتہد‘ کی قید کا اضافہ کیا ہے اور ’عملی‘ کی قید کو ہٹا دیا ہے جو کہ اس تعریف کا ارتقاء اور مزید بیان ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اصطلاحاً: استفراغ المجتهد جهده في نيل حكم شرعي بطريق الاستنباط.“<sup>(۱)</sup>

”اصطلاحی طور پر کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی مجتہد کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا، اجتہاد ہے۔“

شیخ یوسف قرضاوی رحمہ اللہ نے بھی امام شوکانی رحمہ اللہ کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وأما في اصطلاح الأصوليين ‘فقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة‘ لعل أقربها ما نقله الامام الشوكاني في كتابه ‘إرشاد الفحول‘ في تعريفه بقوله: ‘بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط‘.“<sup>(۲)</sup>

”أصوليين کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف میں کئی عبارتیں مروی ہیں ان میں سے سب سے زیادہ صحیح وہ عبارت ہے جسے امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ’إرشاد الفحول‘ میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی عملی شرعی حکم کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی مجتہد کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا، اجتہاد ہے۔“

شیخ عبد المنان بن عبد الحق نور پوری رحمہ اللہ نے اس تعریف کو بیان کرتے ہوئے اس میں ’ظن‘ کی قید کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد في رسمه أقوال أولها استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي بالاستنباط و لابد لصدقه من ملكة الاستخراج.“<sup>(۳)</sup>

”اجتہاد کی تعریف میں کئی ایک اقوال ہیں جن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ کسی عملی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو بذریعہ استنباط معلوم کرنے کی خاطر کسی فقیہ کا انتہائی درجے کی کوشش کرنا، اجتہاد ہے اور کسی اجتہاد کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد میں استخراج واستنباط احکام کا ملکہ بھی موجود ہو۔“

شیخ محمد ابراہیم شقرہ رحمہ اللہ نے بھی امام شوکانی رحمہ اللہ کی تعریف کی تائید کی ہے۔<sup>(۴)</sup>

## اجتہاد کی بارہویں تعریف

معاصر علماء نے اجتہاد کی تعریف مختلف اسالیب والفاظ میں بیان کی ہے۔ یہاں ہم ان میں سے چند ایک معروف تعاریف کو بیان کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر محمد اقبال رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کا معنی ہے کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لیے کی جائے۔“<sup>(۵)</sup>

پروفیسر طاہر القادری فرماتے ہیں:

”قرآن، سنت اور اجماع کی روشنی میں مقرر کردہ شرائط کے مطابق استنباط و استخراج کے طریقے پر شرعی احکام اور قوانین کی تشکیل، تجدید، تعبیر، تفصیل، توسیع اور تنفیذ کے لیے ماہرانہ علمی کاوش کو اجتہاد کہتے ہیں۔“<sup>(۶)</sup>

۱۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص ۱۱

۲۔ تلخیص الأصول: ص ۶۱

۳۔ الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ص ۳

۴۔ نخبة الأصول: ص ۶۸

۵۔ تفکيل جديد للهيئات الإسلامية: ص ۲۲۸

۶۔ سہ ماہی منہاج، اجتہاد علماء کی نظر میں (سولات و جوابات)، جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۲۹۱

ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”اجتہاد کے معنی یہ ہے کہ کسی ایسی صورت حال میں جس کے بارے میں قرآن مجید اور سنت میں براہ راست کوئی حکم موجود نہ ہو، قرآن و سنت کے احکام پر غور کر کے اس کا حکم معلوم کیا جائے۔ حکم شریعت کی دریافت کے اس عمل کا نام اجتہاد ہے۔ گویا اجتہاد ایک عمومی اصول ہے۔۔۔ انگریزی میں اجتہاد کے مفہوم کو بیان کرنا ہو تو یوں کہا جائے گا:

**To exhaust your capacity to discover Shariah ruling about a new situation in the light of the Quran and Sunnah.**

یہ ہے اجتہاد۔ کہ قرآن و سنت کی روشنی میں کسی نئی صورت حال کا حکم معلوم کرنے کے لیے اپنی صلاحیت کو پورے طور پر استعمال کر ڈالنا، علم اور صلاحیتوں کو اس طرح نچوڑ دینا کہ اس سے آگے صلاحیت کے استعمال کرنے کی کوئی حد یا سکت باقی نہ رہے۔ اس عمل کا نام اجتہاد ہے۔“ (۱)

مولانا وحید الدین خان لکھتے ہیں:

”اجتہاد سے مراد آزادانہ رائے قائم کرنا نہیں ہے۔ اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ قرآن و سنت جو کہ اسلام کے اصل مصادر (sources) ہیں، ان پر غور کر کے قیاسی یا استنباطی طور پر شریعت کے نئے احکام معلوم کرنا۔“ (۲)

جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن لکھتے ہیں:

”اجتہاد کا لغوی مفہوم کسی کام کو پوری سعی و جہد کے ساتھ انجام دینا ہے۔ اس کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ جس معاملے میں قرآن و سنت خاموش ہیں، اس میں نہایت غور و حوض کر کے دین کی منشا کو پانے کی جدوجہد کی جائے۔۔۔ اس اصطلاح کو اگر مذکورہ روایت کی روشنی میں سمجھا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد سے مراد اپنی عقل و بصیرت سے ان امور کے بارے میں رائے قائم کرنا ہے جن میں قرآن و سنت خاموش ہیں یا انہوں نے کوئی متعین ضابطہ بیان نہیں کیا۔“ (۳)

## اجتہاد کی مختلف تعریفوں کا ایک تجزیاتی مطالعہ

مذکورہ بالا بحث میں ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ اجتہاد کی تقریباً دس بارہ تعریضیں ایسی ہیں جو مستقل بالذات تعریضیں معلوم ہوتی ہیں جبکہ دوسری تمام تعریضیں انہی تعریضوں کی وضاحت، بیان، شرح، اضافہ یا اختصار ہیں۔ جب ہم اجتہاد کی ان دس بارہ بنیادی تعریضوں پر غور کرتے ہیں تو یہ تعریضیں بھی باہم متضاد نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کا بیان و ارتقاء معلوم ہوتی ہیں۔ عام طور پر معاصر علماء میں یہ فکر عام ہے کہ اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا بہت اختلاف ہے، اکثر و بیشتر اصول فقہ کی کتب کے نامور مصنفین نے بھی متقدمین کی بعض تعریضوں پر نقد کرتے ہوئے انہیں ناقص قرار دیا اور کسی ایک تعریف کو رائج قرار دیا ہے۔ ہمارے خیال میں اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف تنوع کا اختلاف ہے جو تصور اجتہاد کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں کی وضاحت کرتا ہے، مزید برآں اجتہاد کی تعریف میں متقدمین کا یہ اختلاف اجتہاد کے تصور میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اجتہاد کی ایک جامع و مانع تعریف کی تعیین کا ارتقاء ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں اس نوعی اختلاف کے باوجود تمام ائمہ سلف کا تصور اجتہاد ایک ہی تھا۔ یعنی عملاً اجتہاد کی جو صورتیں ان کے ہاں رائج تھیں، وہ کم و بیش ایک ہی طرح کی تھیں لیکن ان مختلف صورتوں کو الفاظ کی صورت میں منضبط کرنے میں علماء نے مختلف الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔

اجتہاد کی پہلی تعریف امام شافعی رحمہ اللہ متوفی ۲۰۴ھ کی طرف سے الاجتہاد هو القياس کی صورت میں سامنے آئی اور ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔

۱۔ محاضرات فقہ: ص ۳۳۱-۳۳۲

۲۔ مسائل اجتہاد: ص ۱۸

۳۔ ماہنامہ اشراق، اجتہاد جون ۲۰۰۱ء، ص ۲۷-۲۸



دوسری تعریف امام ابو بکر بھصاؓ متوفی ۳۷ھ کی طرف سے 'بذل الجسد بأحكام الحوادث التي ليس لله عليها دليل قائم يوصل الى العلم بالمطلوب منها' کے الفاظ میں سامنے آئی۔ اس تعریف کے مطابق امام بھصاؓ نے قیاس کو اجتہاد کی ایک قسم قرار دیتے ہوئے اجتہاد کی تین اقسام بیان کیں یعنی انہوں نے قیاس کو اجتہاد سے الگ ایک محدود اصطلاح قرار دیا، یہ اجتہاد کی تعریف کا ارتقاء ہے۔

تیسری تعریف امام ابن حزمؓ متوفی ۴۵۶ھ نے 'استفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم' کے الفاظ میں پیش کی گئی ہے۔ امام بھصاؓ اور امام ابن حزمؓ کی تعریف میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں حضرات نے 'حادثہ اور نازلہ' یعنی کسی پیش آمدہ واقعے کے حکم کو تلاش کرنے کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے۔ امام بھصاؓ نے کہا ہے کہ نئے پیش آمدہ واقعے کے حکم کی تلاش اجتہاد ہے جبکہ امام ابن حزمؓ نے اس تعریف پر یہ اضافہ کیا ہے کہ کسی نئے واقعے کے حکم کی اس جگہ تلاش اجتہاد ہے جہاں وہ حکم پایا جاتا ہو۔ امام ابن حزمؓ نے اپنی تعریف میں 'مصادر احکام' سے کسی حکم کے استنباط کو اجتہاد قرار دیا ہے۔ اجتہاد کی تعریف میں امام صاحبؓ کی طرف سے 'ماخذ احکام' کی یہ قید اجتہاد کی تعریف کا ارتقاء و مزید بیان ہے۔

اجتہاد کی چوتھی تعریف امام الحرمین امام جوینیؓ متوفی ۴۷۸ھ نے 'بذل الوسع في بلوغ الغرض أي حكم شرعي' کے الفاظ سے کی ہے جبکہ امام بیضاویؓ متوفی ۶۸۵ھ نے اسی تعریف کو 'استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية' سے بیان کیا ہے۔ اس تعریف میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے۔ امام بھصاؓ اور امام ابن حزمؓ کی تعریف میں کسی پیش آنے والے حادثے یا واقعے کے شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا تھا جبکہ اس تعریف میں مطلقاً کسی شرعی حکم کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے، چاہے وہ کوشش کسی حادثے یا وقوعے کے بعد ہو یا اس کے واقع ہونے سے قبل ہو، یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء اور بیان ہے۔

اجتہاد کی پانچویں تعریف 'بذل الجسد في استخراج الأحكام من خواصها الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها' میں امام ابو المظفر السمعانیؓ متوفی ۴۸۹ھ نے مطلقاً کسی حکم شرعی کی دلائل شرعیہ یا مصادر احکام میں تلاش کو اجتہاد کا نام دیا ہے جو اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔

اجتہاد کی چھٹی تعریف امام غزالیؓ متوفی ۵۰۵ھ کی ہے جنہوں نے 'بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة' میں حکم شرعی سے متعلق علم یعنی یقین کی تلاش کو اجتہاد کہا ہے۔ امام غزالیؓ نے مجتہد کی جدوجہد کو اجتہاد کہا ہے، جبکہ ان سے پہلے اصولیین نے مجتہد کی شرط نہیں لگائی تھی، یہ بھی اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔ امام غزالیؓ نے اجتہاد کی تعریف میں لفظ 'علم' کا اضافہ کر کے اکثر اجتہادی احکام کے یقینی ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، علاوہ ازیں مصادر احکام اور ماخذ شرعیہ کی شرط کو نکال کر تعریف کو مختصر بھی کر دیا ہے کیونکہ ایک مجتہد مصادر شریعت ہی سے احکام شرعیہ کا استنباط کرتا ہے۔

اجتہاد کی ساتویں تعریف امام ابن رشدؓ متوفی ۵۹۵ھ کی ہے جنہوں نے 'بذل الوسع في الطلب بالآلات التي تستلزم فيه' میں احکام شرعیہ کی تلاش میں اصل اہمیت اجتہاد کے اسالیب اور طرق کو دی ہے۔ اور اجتہاد کے معروف اسالیب، طرق اور شرائط کے ذریعے ہی کسی حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد قرار دیا ہے، یہ اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء ہے۔ مجتہد اور مصادر احکام کی شرائط اس تعریف میں مقدر (understood) ہیں۔

اجتہاد کی آٹھویں تعریف 'استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه' میں امام رازیؓ متوفی ۶۰۶ھ نے اصل زور اس بات پر دیا ہے کہ ایک مجتہد کو کسی شرعی حکم کی تلاش میں اپنی جدوجہد طاقت، قوت اور صلاحیتوں کو انتہائی درجے میں کھپا دینا چاہیے۔ یعنی کسی شرعی حکم کی سرسری تلاش اجتہاد نہیں کہلائے گی۔ اس تعریف میں اجتہاد کے لغوی معنی اور باب افعال کی خصوصیت اکتساب کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ اجتہاد کی اس تعریف میں تصور اجتہاد کو ایک نئے اسلوب سے پیش کیا گیا ہے۔ مجتہد کی تلاش، حکم شرعی کی

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف  
تلاش، مصادر احکام میں تلاش، اسالیب اجتہاد کی روشنی میں تلاش وغیرہ کی قیود کو بیان نہیں کیا گیا، یہ تعریف بھی اجتہاد کی لغوی تعریف کے زیادہ قریب ہے۔

اجتہاد کی نویں تعریف علامہ آمدی متوفی ۶۳۱ھ نے کی ہے جنہوں نے 'استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الأحکام السريعة علی وجه یحصی من النفس المعجز عن المیزد علیہ' میں امام رازی رحمہ اللہ کی اضافی قید کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں 'ظن' کی قید کا مزید اضافہ کیا ہے جس کے مطابق اکثر و بیشتر اجتہادی احکام شرعیہ میں علم قطعی کی بجائے گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔ اس تعریف میں شرعی احکام کی تلاش کو اجتہاد کہا گیا ہے جو مجتہد ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور مصادر احکام میں ہوتی ہے۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ نے اسالیب اجتہاد کا تذکرہ نہیں کیا ہے جو کہ ایک ایسی قید ہے کہ جس کا بیان کرنا بہتر تھا۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ کی یہ تعریف امام غزالی رحمہ اللہ کی تعریف سے متضاد نہیں ہے کیونکہ ہر ایک نے اجتہاد کی احکام کی غالب تعداد کا لحاظ رکھتے ہوئے 'علم' یا 'ظن' کا اضافہ اپنی تعریف میں کر دیا ہے جبکہ دونوں باتیں درست ہیں۔ بعض اوقات اجتہاد کے نتیجے میں کوئی ایسا شرعی حکم معلوم ہوتا ہے جو کہ علم یقین کا فائدہ دیتا ہے مثلاً کسی اجتہادی حکم میں مابعد کے زمانوں میں اجماع ہو جائے اور بعض مسائل میں کوئی اجتہادی حکم ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے، خاص طور پر جب کسی اجتہادی مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہو۔

اجتہاد کی دسویں تعریف 'استفراغ الوسع فی تحصیل العلم أو الظن' میں امام شاطبی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۰ھ نے، امام غزالی رحمہ اللہ اور علامہ آمدی رحمہ اللہ دونوں کی تعریفوں کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو اجتہاد کی تعریف کا مزید ارتقاء و بیان ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجتہاد سے علم و ظن دونوں حاصل ہوتے ہیں۔

اجتہاد کی گیارہویں تعریف امام زرکشی رحمہ اللہ متوفی ۷۹۴ھ نے پیش کی ہے۔ انہوں نے 'بذل الجسد فی نیل حکم شرعی عملی بطریقی الاستنباط' میں 'علم' اور 'ظن' دونوں کی قید ہٹا دی ہے جس کی وجہ سے تعریف اپنی تقدیر عبارت سے ان دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ امام زرکشی رحمہ اللہ نے اجتہاد کی تعریف میں استنباط کے معروف طریقوں کے ذریعے اجتہاد کرنے پر زور دیا ہے۔

معاصر مفکرین میں سے ڈاکٹر اقبال مرحوم اور جاوید احمد غامدی نے اجتہاد کی جو تعریف بیان کی ہے وہ ائمہ سلف کے منہج سے ہٹی ہوئی تعریف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اجتہاد کے نام پر اس وقت جتنے بھی نئے نئے فقہی برپا ہو رہے ہیں ان سب فتنوں کی بنیاد یہی تعریف اجتہاد ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ اقبال مرحوم کی تعریف کا سہارا لیتے ہوئے مغرب سے متاثر متجددین قرآن سے ثابت شدہ مجمع علیہ حدود الہی کو بھی اجتہاد کا محل قرار دیتے ہیں اور غامدی صاحب کی تعریف سے متاثر اسکا لڑ حضرات ہر دوسرے مسئلے کے بارے میں یہ کہہ کر کہ اس میں شریعت خاموش ہے اجتہاد کرنا شروع کر دیتے ہیں۔

اقبال مرحوم ایک مخلص مسلمان اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرنے والے انسان تھے لیکن وہ علوم شرعیہ میں زرخیز فی العلم نہیں رکھتے تھے۔ وہ برصغیر میں پائے جانے والے تقلیدی جمود کی انتہاء کو امت مسلمہ کی ترقی و نشوونما میں ایک بہت بڑی رکاوٹ سمجھتے تھے جس کی وجہ سے وہ اجتہاد کی اہمیت پر زور دیتے تھے۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے خطبات میں ایک مکمل خطبہ اجتہاد کے موضوع سے متعلق بھی ہے۔ اقبال مرحوم نہ تو کوئی مجتہد تھے اور نہ ہی فقیہ، وہ ایک مفکر اسلام تھے لہذا اجتہاد کی تعریف میں ائمہ سلف کے متفق علیہ تصور کے بالمقابل اقبال مرحوم کے کسی قول کو نقل کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ سورج کو چراغ دکھانا ہے۔ ائمہ سلف میں سے کسی ایک نے بھی فقہی مسائل میں آزادانہ رائے کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جیسا کہ علامہ مرحوم کی رائے ہے بلکہ علماء کے نزدیک تو احکام شرعیہ میں اس قسم کی آزادانہ آراء الحاد تو کہلائی جاسکتیں ہیں لیکن اجتہاد نہیں۔

اسی طرح قرآن و سنت اور ان سے مستنبط شدہ مآخذ و مصادر کی روشنی میں کسی نئے مسئلے کا حل تلاش کرنا تو اجتہاد ہے لیکن محض عقلی رائے بیان کر دینا اجتہاد نہیں ہے جیسا کہ غامدی صاحب کا کہنا ہے۔ اگر کوئی صاحب ائمہ سلف کے تصور اجتہاد ہی کی روشنی میں اجتہاد کی اپنی کوئی نئی

تعریف پیش کرتے ہیں تو صرف الفاظ و اسلوب کا فرق روا رکھنے میں کوئی ملامت نہیں ہے لیکن یہ عمل اخلاقاً و شرعاً بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ ہم سلف صالحین کی وضع کردہ ایک اصطلاح کو اپنے معانی پہنچا دیں۔ لہذا وہ حضرات جو اقبال مرحوم اور غامدی صاحب کے تصور اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید یا تعبیر نو کے خواہاں ہیں، ان سے گزارش یہ ہے کہ وہ اپنے تصور اجتہاد کے لیے کوئی علیحدہ اصطلاح وضع کریں مثلاً 'تجدید' تشکیل، تعبیر وغیرہ۔ ائمہ سلف کی اصطلاح اجتہاد کئی صدیوں سے ایک ہی تصور اور مفہوم کو ادا کرنے کے لیے چلی آرہی ہے اس میں بگاڑ پیدا نہ کریں۔ جب ایک لفظ کے ایک مفہوم پر امت کے سلف صالحین کا اتفاق ہو گیا تو اب اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے استعمال کرنا عربی زبان کو بھی بگاڑنے کے مترادف ہے اور لوگوں کو دھوکا دینے کے بھی۔

## اجتہاد کی اقسام

مختلف علماء نے مختلف اعتبارات سے اجتہاد کی کئی ایک قسمیں بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم یہ کوشش کریں گے کہ ان اقسام کا ایک اجمالی جائزہ پیش کر دیں۔

### پہلی تقسیم

مجتہدین کے اعتبار سے اجتہاد کی دو اقسام ہیں: اجتہاد مطلق اور دوسری اجتہاد مقید۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الحجیرانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى أهله إلى اجتهاد مطلق و اجتهاد مقيد. وفي هذين القسمين تجتمع

أقسام المجتهدين الأربعة الذي ذكرها ابن القيم.“ (۱)

”اجتہاد کے اہل لوگوں کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد مطلق اور اجتہاد مقید، ان دو قسموں میں ان چاروں قسم کے مجتہدین

جمع ہو جاتے ہیں جن کا ذکر امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہے۔“

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے مجتہدین کی چار اقسام بیان کی ہیں۔ پہلی قسم مجتہدین مطلق کی ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے واقف ہوں اور مختلف مسائل میں دلائل شرعیہ کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہوں۔ یہ مجتہدین دین اسلام کے مجددین ہیں۔ دوسری قسم ان مجتہدین کی ہے جو کسی خاص مذہب میں مجتہد ہوں یعنی کسی معروف مذہب کے فتاویٰ، اقوال، مصادر اور اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کرنے والے ہوں اور اس مذہب کے امام کے کسی مسئلے کے حکم یا دلیل میں مقلد نہ ہوں، لیکن اجتہاد کے طریقے میں اس مذہب کے امام کی پیروی کرنے والے ہوں۔ تیسری قسم ان مجتہدین کی ہے جو کسی مذہب کے امام کے مقلد ہوں اور ان کا اجتہاد اپنے امام کے اقوال اور فتاویٰ سے باہر نہ ہو بلکہ ان کا اجتہاد اپنے امام کی آراء و افکار کی تائید کرتا ہو۔ مجتہدین کی چوتھی قسم وہ ہے جو اپنے مذہب کے امام کے فتاویٰ کو یاد کرتی ہے اور تمام اعتبارات سے اپنے امام کی تقلید کرتے ہیں۔

### دوسری تقسیم

مجتہد کے اجتہادی دائرہ کار اور میدان کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجتہاد مطلق اور دوسری اجتہاد جزئی۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الحجیرانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى المجتهد من حيث استيعابه للمسائل أو اقتصاره على بعضها إلى

مجتهد مطلق و مجتهد جزئي. فالمجتهد المطلق هو الذي بلغ رتبة الاجتهاد بحيث يمكنه النظر في

جميع المسائل. والمجتهد الجزئي هو الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، وإنما بلغ هذه

الرتبة في مسائل معينة، أو باب معين، أو فن معين، وهو جاهل لما عدا ذلك. وقد اختلف العلماء في

جواز تجزئة الاجتهاد، والذي عليه المحققون من أهل العلم جوازه وصحته .“ (۱)

”مجتہد کے مختلف مسائل پر عبور یا اقتصار کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد مطلق اور اجتہاد جزئی، مجتہد مطلق وہ ہے جو کہ اس درجہ اجتہاد کو پہنچ چکا ہو کہ اس کے لیے زندگی کے تمام گوشوں سے متعلق مسائل میں غور و فکر ممکن ہو۔ مجتہد جزئی وہ ہے جو تمام مسائل میں درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو بلکہ وہ بعض معین مسائل (مثلاً عبادات) کسی معین گوشہ زندگی (مثلاً معاشیات) یا کسی معین فن (مثلاً وراثت) سے متعلق مسائل میں اجتہاد کے درجے تک پہنچتا ہو اور اس کے علاوہ مسائل سے ناواقف ہو۔ علماء کا جزوی اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے لیکن محققین علماء کا موقف یہی ہے کہ جزئی اجتہاد جائز اور صحیح ہے۔“

علمائے اصولیین کی اکثریت نے اجتہاد کی اس تقسیم کو اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور تجزؤ الاجتہاد کے عنوان کے تحت اجتہاد جزئی کی اجازت دی ہے۔ اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو علوم اسلامیہ میں تخصص (یعنی ڈاکٹریٹ) کرنے والا طالب علم بھی مجتہد فسی المسئلة ہوتا ہے کیونکہ عموماً پی۔ ایچ۔ ڈی میں ایک مسئلے سے متعلق تمام معلومات، دلائل اور نتائج علمی اسلوب میں اصول تحقیق کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے فراہم کر دیے جاتے ہیں۔

### تیسری تقسیم

علت کے اعتبار سے اجتہاد کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تحقیق المناط، دوسری تنقیح المناط اور تیسری تخریج المناط۔ تحقیق المناط کے بارے میں ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجبزی انی اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ینقسم الاجتهاد بالنسبة لعلة الحكم إلى ثلاثة أقسام: تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخریجه. فتحقیق المناط: هو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي، فينظر المجتهد في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان كالأمر باستقبال القبلة واستشهاد شهيدين عدلين فينظر هل المصلي مستقبل القبلة؟ وهذا الشخص هل هو عدل مرضي؟ وهذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين بل بين العقلاء.“ (۲)

”علت کے اعتبار سے اجتہاد کی تین قسمیں ہیں: تحقیق المناط، تنقیح المناط اور تخریج المناط۔ تحقیق المناط سے مراد یہ ہے کہ شارع کسی حکم کو کسی کلی معنی سے معلق کر دے تو مجتہد بعض انواع یا بعض اعیان میں اس حکم کے ثبوت کے لیے غور و فکر کرے، جیسا کہ استقبال قبلہ یا دو عادل گواہوں کی لینے کا معاملہ ہے۔ پس ایک مجتہد اس مسئلے میں غور و فکر کرے گا کہ ایک نمازی قبلہ رخ ہے یا نہیں؟ اسی طرح ایک شخص عادل اور گواہی کے لیے مناسب ہے یا نہیں؟ اجتہاد کی یہ قسم مسلمانوں بلکہ اہل عقل کے درمیان بھی متفق علیہ ہے۔“

”تنقیح“ باب تفعلیل سے مصدر ہے اور اس کا معنی چھان پھٹک ہے یعنی چھان پھٹک کر کسی حکم کی علت معلوم کرنے کا طریقہ تنقیح المناط ہے۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجبزی انی اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وتنقيح المناط: وهو تهذيب العلة؛ فإذا أضاف الشارع حكماً إلى سببه واقرن بذلك أوصاف لا مدخل لها في إضافة الحكم، وجب حذف الأوصاف غير المؤثرة عن الاعتبار وإبقاء الوصف المؤثر المعتبر في الحكم. وذلك كأمر النبي ﷺ الأعرابي الذي واقع أهله في رمضان بالكفارة فعلم أن كونه أعرابياً أو عربياً، أو الموطوءة زوجته، لا أثر له في الحكم، فلو وطئ المسلم العجمي سريته كان الحكم كذلك؛ وهذا النوع قد أقر به أكثر منكرى القياس.“ (۳)

۱۔ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص ۲۶۶

۲۔ أيضاً: ص ۲۶۷-۲۶۸

۳۔ أيضاً: ص ۲۶۸

”اجتہاد کی دوسری قسم تنقیح المناط ہے اور اس سے مراد علت کا چھاٹنا ہے۔ اگر شارع نے کسی حکم کی نسبت اس کے کسی سبب کی طرف کی ہو اور حکم کے ساتھ کچھ ایسے اوصاف ملے ہوئے ہوں کہ جن کی حکم کی طرف اضافت کی کوئی وجہ نہ ہو تو اس حکم کی علت میں ان اوصاف کا اعتبار نہ کرنا لازمی ہوگا اور اس حکم میں جو وصف مؤثر اور معتبر ہوگا اسی کو اس حکم کی علت کے طور پر باقی رکھا جائے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس بدو جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس اس مثال سے معلوم ہوا کہ اس شخص کا بدو ہونا یا عربی ہونا یا اس کی بیوی کا جماع کیا ہوا ہونا کفارے کے حکم میں کوئی اثر نہیں رکھتا ہے۔ اگر کوئی مسلمان عجی بھی کسی سے جماع کرتا ہے تو پھر بھی اسی طرح کفارے کا حکم ہوگا۔ اکثر منکرین قیاس نے بھی اجتہاد کی اس قسم کا اقرار کیا ہے۔“

آخر میں تیسری قسم ’تخریج المناط‘ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وتخريج المناط: وهو القياس المحض، وهو أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلاً، كتحریم الربا في البر، فيجتهد المجتهد في البحث عن علة الحكم ومناطه بطريق من طرق ثبوت العلة، وهذا النوع هو الذي وقع فيه الخلاف المشهور في حجية القياس.“ (۱)

”اجتہاد کی تیسری قسم تخریج المناط ہے اور یہ محض قیاس ہے اور وہ یہ ہے کہ شارع کسی جگہ کوئی حکم بیان کریں اور اس حکم کی علت سے کوئی تعرض نہ کریں جیسا کہ گندم میں سود سے منع کیا گیا ہے، پس اس قسم میں مجتہد مسالک علت کی روشنی میں اس حکم کی علت تلاش کرے گا۔ اجتہاد کی یہی قسم ہے کہ جس کے بارے میں علماء کا اختلاف قیاس کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے ہے۔“

### چوتھی تقسیم

مجتہد فیہ مسائل کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ جدید اور نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد اور قدیم مسائل میں اجتہاد۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجبزی انی ﷺ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى كون المسائل المجتهد فيها جديدة أو متقدمة إلى قسمين: مسائل لا قول لأحد من العلماء فيها، ومسائل تقدم لبعض العلماء فيها قول. فالقسم الأول: وقع فيه خلاف بين العلماء، أما القسم الثاني: فلا خلاف في جواز الاجتهاد فيه، والصحيح في القسم الأول الجواز.“ (۲)

”جن مسائل میں اجتہاد کیا جائے ان کے قدیم و جدید ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد کی ایک قسم تو ان مسائل پر مشتمل ہے جن میں کسی بھی عالم کا کوئی قول موجود نہ ہو، اور بعض مسائل ایسے ہیں کہ جن میں علمائے سابقہ کا کوئی قول موجود ہو۔ پہلی قسم کے اجتہاد میں علماء کے درمیان اختلاف ہے جبکہ دوسری قسم میں اجتہاد کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ پہلی قسم میں بھی اجتہاد جائز ہے۔“

### پانچویں تقسیم

مجتہد فیہ مسائل کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ واقع شدہ مسائل میں اجتہاد اور مستقبل میں پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجبزی انی ﷺ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد أيضاً بالنظر إلى المسائل المجتهد فيها من جهة وقوعها أو عدم وقوعها إلى قسمين: مسائل واقعة نازلة، ومسائل لم تقع.“ (۳)

۱۔ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: ص ۲۶۸

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً: ص ۲۶۹

”جن مسائل میں اجتہاد کیا جاتا ہے ان کے واقعے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: ان مسائل میں اجتہاد جو

توقع پذیر ہو چکے ہوں اور ان مسائل میں اجتہاد جو ابھی تک واقع نہ ہوئے ہوں۔ (یعنی فرضی مسائل میں اجتہاد کرنا)۔“

دوسری قسم کے اجتہاد میں فقہ حنفی میں ’فقہ تقدیری‘ کے نام سے کافی کام موجود ہے۔ اسلامی بینکاری کا مجوزہ اور مشروع طریق کار کیا ہو سکتا ہے؟۔ اس بارے میں بھی علماء کے کئی ایک بورڈ کام کر رہے ہیں اور یہ بھی پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

### چھٹی تقسیم

کسی مسئلے میں مجتہد کی طرف سے کوشش و صلاحیت کھپانے کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص۔ ڈاکٹر محمد بن حسین بن الحسن الجبزی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى بذل الوسع فيه إلى قسمين: اجتهاد تام، واجتهاد ناقص، فالاجتهاد التام ما كان بذل الوسع فيه إلى درجة يحس فيها المجتهد من نفسه العجز عن المزيد، والاجتهاد الناقص ما لم يكن كذلك، فيدخل فيه النظر المطلق في الأدلة لمعرفة الحكم.“ (۱)

”کسی مسئلے میں اپنی صلاحیت و طاقت کے خرچ کرنے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں: اجتہاد تام اور اجتہاد ناقص، اجتہاد تام سے مراد یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلے میں اس درجے اپنی صلاحیت اور قوت کو کھپا دے کہ اس سے مزید طاقت لگانے سے اس کا نفس عاجز ہو جبکہ اجتہاد ناقص وہ ہے کہ جس میں اس درجے قوت نہ لگائی جائے پس کسی حکم کی معرفت کے لیے دلائل شرعیہ پر سرسری سی نگاہ دوڑالینا بھی اس میں داخل ہے۔“

### ساتویں تقسیم

اجتہاد کے صحیح و غلط ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد صحیح اور اجتہاد فاسد۔ ڈاکٹر محمد بن حسین الجبزی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ينقسم الاجتهاد إلى صحيح وفاسد. فالاجتهاد الصحيح هو الذي صدر من مجتهد توفرت فيه شروط الاجتهاد وكان هذا الاجتهاد في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد. أما الاجتهاد الفاسد، فهو: الذي صدر من جاهل بالكتاب والسنة ولغة العرب، لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد، أو صدر من مجتهد أهل للاجتهاد لكنه وقع في غير موضعه من المسائل التي لا يصح فيه الاجتهاد.“ (۲)

”ایک اور پہلو سے اجتہاد کی دو قسمیں اور بھی ہیں: اجتہاد صحیح اور اجتہاد فاسد، اجتہاد صحیح سے مراد وہ اجتہاد ہے جو اس مجتہد سے صادر ہوا ہو کہ جس میں اجتہاد کی شرائط پائی جاتی ہوں اور ان مسائل میں یہ اجتہاد جاری ہوا ہو کہ جن میں اجتہاد کرنا جائز ہو جبکہ اجتہاد فاسد سے مراد وہ اجتہاد ہے جو کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو کتاب و سنت اور لغت عرب سے ناواقف ہو اور اس میں اجتہاد کی شرائط بھی نہ پائی جاتی ہوں یا وہ اجتہاد کسی ایسے مجتہد سے ان مسائل میں صادر ہوا ہو کہ جن میں اجتہاد کرنا صحیح نہ ہو اگرچہ وہ مجتہد اجتہاد کا اہل ہی کیوں نہ ہو۔“

### آٹھویں تقسیم

قدیم و جدید مسائل کہ جن میں اجتہاد ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو، کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ اجتہاد انتقائی اور اجتہاد انشائی۔ پہلی قسم کے بارے میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ونعنى بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى.“ (۳)

”انثائی اجتہاد سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی مسئلے میں فتویٰ دینے یا فیصلہ کرنے کے لیے امت مسلمہ کے فقہی ورثے میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کرنے اور اس رائے کو سلف صالحین سے منقول دوسری آراء پر راجح قرار دینے کے لیے اجتہاد کرنا۔“

’اجتہاد انثائی‘ سے مراد کسی مسئلے میں کوئی ابتدائی یا نیا حکم جاری کرنا ہے چاہے وہ مسئلہ قدیم ہو یا جدید۔ لیکن اگر یہ مسئلہ قدیم بھی ہو تو تب بھی اس کے بارے سلف صالحین کا کوئی اجتہاد منقول نہ ہو۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ونعنى بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد فى مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة. ومعنى هذا الاجتهاد الانشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأى جديد لم ينقل عن علماء السلف ولا حجر على فضل الله تعالى. والقول الصحيح الذى نرجحه أن المسألة الاجتهادية التى اختلف فيها الفقهاء السابقون على قولين، يجوز للمجتهد فيما بعد أن يحدث قولاً ثالثاً، وإذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، يجوز أن يحدث رابعاً، وهلم جرا.“<sup>(۱)</sup>

”اجتہاد انثائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی مسئلے کا ایسا نیا حکم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا کہ جس کے بارے سلف سے کوئی رائے منقول نہ ہو چاہے وہ مسئلہ قدیم ہو یا جدید ہو لہذا انثائی اجتہاد کا معنی یہ بھی ہے کہ بعض قدیم مسائل میں کوئی معاصر مجتہد ایک ایسی نئی رائے پیش کرتا ہے جو کہ سلف سے منقول نہیں ہے تو یہ اجتہاد بھی جائز ہے۔ لہذا جن مسائل میں علمائے سابقین کے دو اقوال ہوں تو ان مسائل قدیمہ میں تیسری رائے دینا جائز ہے۔ اسی طرح جن مسائل میں سلف کی تین آراء ہوں تو ان مسائل میں اجتہاد سے چوتھی رائے پیش کرنا درست ہے اور اسی طرح اس سے زائد آراء کا بھی معاملہ ہے۔“

## نویں تقسیم

مجتہدین کی تعداد کے اعتبار سے بھی اجتہاد کی دو قسمیں ہیں۔ انفرادی اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد۔ اُستاذ علی حسب اللہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد الفردی: هو كل اجتهاد لم يثبت اتفاق المجتهدين فيه على رأى فى المسألة... الاجتهاد الجماعی: هو كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأى فى المسألة.“<sup>(۲)</sup>

”فردی اجتہاد سے مراد وہ اجتہاد ہے کہ جس میں کسی مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق ثابت نہ ہو... جبکہ اجتماعی اجتہاد وہ ہے کہ جس میں کسی مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق ہو جائے۔“

## دسویں تقسیم

اجتہاد کے طرق و اسالیب کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں: اجتہاد بیانی، اجتہاد قیاسی اور اجتہاد استصحابی۔ وہب الزحیلی لکھتے ہیں:

”رأى دكتور معروف الدواليبي قسمة الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع، أشار الشاطبي فى الموافقات إلى بعضها. الاجتهاد البيانى: وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع. الاجتهاد القياسى: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالقياس على ما فى نصوص الشارع من أحكام. الاجتهاد الاستصحابى: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً، للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالرأى المبنى على قاعدة الاستصلاح.“<sup>(۳)</sup>

۱۔ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص ۱۲۶

۲۔ أصول التشريع الإسلامی: ص ۱۱۵-۱۱۶

۳۔ أصول الفقه الإسلامی: ۱۰۴۱/۲

”ڈاکٹر معروف الدوالیبی نے اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی ہیں، ان میں سے بعض کی طرف امام شاطبی رحمہ اللہ نے بھی ’الموافقات‘ میں اشارہ کیا ہے۔ پہلی قسم اجتہاد بیانی ہے اور اس سے مراد قرآن و سنت کی نصوص میں سے شرعی احکام کے بیان و استنباط میں اجتہاد کرنا ہے۔ اجتہاد کی دوسری قسم اجتہاد قیاسی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی واضح حکم نہیں ہے، ان کو شرعی نصوص پر قیاس کرنا اور پھر ان کا حکم معلوم کرنا۔ اجتہاد کی تیسری قسم استصلاحی اجتہاد ہے اور اس سے مراد بھی یہی ہے کہ ان مسائل کے جن کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو، کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے استصلاح کے قاعدے کے تحت کوئی رائے دینا۔“

اس تقسیم کو بعض علماء نے اس انداز میں بھی بیان کیا ہے۔ اجتہاد بالنص، اجتہاد بالقیاس اور اجتہاد بالقواعد العامة۔ قواعد عامہ سے مراد مصلحت، سدر الذرائع، عرف اور استحباب وغیرہ ہیں۔

### گیارہویں تقسیم

مجتہد فی مسائل کے عقلی و نقلی ہونے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں: اجتہاد عقلی اور اجتہاد شرعی۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ اس تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فقد قسمه الأستاذ الحكيم إلى قسمين: الاجتهاد العقلي: وهو ما كانت الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة، غير قابلة للجعل الشرعي، كالمستقلات العقلية، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وقبح العقاب بلا بيان وغيرها. والقسم الثاني: الاجتهاد الشرعي: وهو ما احتاج إلى جعل حجيته من الحجج الشرعية ويدخل ضمن هذا القسم: الاجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وغيرها.“ (۱)

”استاذ الحکیم نے اجتہاد کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: ایک اجتہاد عقلی ہے اور یہ وہ اجتہاد ہے کہ جس میں عقل محض کی بنا پر کوئی حکم ثابت کیا جائے اور وہ کسی شرعی نص سے مستفاد نہ ہو جیسا کہ عام عقلی اصول ہیں یا احتمالی ضرر کو دور کرنے کے لیے جن قواعد کو لازمی طور پر وضع کیا گیا ہے یا بغیر کسی شرعی نص کے کسی سزا کا براہونا وغیرہ۔ اجتہاد کی دوسری قسم شرعی اجتہاد کہلاتی ہے اور اس سے مراد وہ اجتہاد ہے کہ جس کی بنیاد شرعی دلائل پر ہو اور اس قسم کے تحت اجماع، قیاس، استحسان، استصلاح، عرف اور استحباب وغیرہ شامل ہیں۔“

### بارہویں تقسیم

اجتہاد کی شرعی حیثیت کے اعتبار سے اس کی کئی اقسام کی گئی ہیں: فرض عین اجتہاد، فرض کفایہ اجتہاد، مندوب اجتہاد اور حرام اجتہاد۔ ڈاکٹر عبدالکریم بن علی بن محمد مملۃ رحمہ اللہ فرض عین اجتہاد کے بارے میں لکھتے ہیں:

”یکون الاجتهاد فرض عین فی حالتین: الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد فی حق نفسه فيما نزل به، لأن المجتهد لا يجوز أن يقلد غيره فی حق نفسه، ولا فی حق غيره. الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد فی حق غيره إذا تعین علیه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور، لأن عدم الاجتهاد يقتضى تاخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممنوعاً شرعاً.“ (۲)

”اجتہاد دو صورتوں میں فرض عین ہوگا، پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی مجتہد کا اپنے کسی ذاتی مسئلے میں اجتہاد فرض عین ہوگا کیونکہ ایک مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد ہوتے ہوئے اپنے یا کسی اور کے مسئلے میں کسی غیر کی تقلید کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی اور

۱۔ أصول الفقه الإسلامي: ص ۱۰۴۲

۲۔ إتحاف ذوي البصائر: ۳۴۸-۳۵



شخص کے مسئلے میں اجتہاد کرے جبکہ اس مسئلے میں اجتہاد اس پر بعینہ لازم ہو اس طرح سے کہ وقت بھی کم ہو تو ایسی صورت میں فوری اجتہاد فرض ہوگا کیونکہ وقت کی تنگی میں اجتہاد نہ کرنا، ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنے کے متقاضی ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔“ آگے چل کر فرض کفایہ اجتہاد کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ثانیاً: یکون الاجتهاد فرض کفایہ عندما تنزل حادثة بأحد، فاستفتی أحد العلماء، فإن الوجوب یکون فرضاً علیهم جميعاً وأخصهم بفرضه، المخصوص بالسؤال عنها، فإن أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم، وإن أمسکوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسکوا مع التباسه علیهم عذروا.“ (۱)

”اجتہاد کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بعض اوقات فرض کفایہ ہوتا ہے مثلاً جب کسی شخص کو کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو وہ علماء سے اس کے بارے میں فتویٰ طلب کرتا ہے تو اس مسئلے کا حل بتانا سب علماء پر فرض تھا اور جس عالم سے مسئلہ پوچھا گیا ہے اس پر یہ فرض سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے اگر تو کسی ایک عالم نے بھی اس مسئلے کا جواب دے دیا تو سب سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اگر صحیح رائے جاننے کے باوجود بھی انہوں نے مسئلے کا حل نہ بتایا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر کسی شے کی وجہ سے وہ اجتہاد نہ کر سکے تو معذور سمجھیں جائیں گے۔“ اس کے بعد مندوب اجتہاد کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

”ثالثاً یکون الاجتهاد مندوباً إلیه فی حالتین، هما: الحالة الأولى: أن یجتهد العالم قبل نزول الحادثة لیسبق إلی معرفة حکمها قبل وقوعها. الحالة الثانية: أن یتفتیہ سائل عن حکم حادثة قبل نزولها.“ (۲)

”اجتہاد کی تیسری قسم مندوب اجتہاد کی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کوئی عالم کسی مسئلے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی اس کا حکم جاننے کے لیے اجتہاد کرے یا اس کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مسئلے کے عملاً واقع ہونے سے پہلے اس کے حکم کے بارے میں کسی مجتہد سے سوال کرے۔“ آخر میں حرام اجتہاد کی اقسام بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”رابعاً: یکون الاجتهاد محرماً فی حالتین هما: الحالة الأولى: أن یقع الاجتهاد فی مقابلة دلیل قاطع من نص أو إجماع. الحالة الثانية: أن یقع ممن لم تتوفر فیہ شروط المجتهد فیما یجتهد فیہ.“ (۳)

”اجتہاد کی چوتھی قسم حرام اجتہاد کی ہے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نص یا اجماع کے بالقابل اجتہاد کیا جائے۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص اجتہاد کرے کہ جس میں مجتہد فیہ مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط موجود نہ ہوں۔“



۱۔ إتحاف ذوی البصائر: ۳۵/۸

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً

## فصل دوم

### انفرادی اجتہاد کی شرائط دائرہ کار اور شرعی حیثیت

## فصل دوم

## انفرادی اجتہاد کی شرائط دائرہ کار اور شرعی حیثیت

بعض معاصر متجددین کی طرف سے یہ پکار عموماً سامنے آتی رہتی ہے کہ اجتہاد کی شرائط علماء نے خود سے وضع کر لی ہیں اور ان کا کوئی ثبوت قرآن و سنت میں نہیں ملتا لہذا ہر شخص ہی مجتہد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ آج اجتہاد کی تعریف کے نام پر کبھی الحاد پیش کیا جاتا ہے تو کبھی اس کی شرائط کا انکار کرتے ہوئے ہر عامی کو مجتہد کے درجے پر فائز کر دیا جاتا ہے اور کبھی اجتہاد کے دائرہ کار کو وسیع کرتے ہوئے نصوص قطعیہ کو بھی اپنے اجتہادات کا تحتہ مشق بنایا جاتا ہے۔ مغرب کی فکری یلغار کے نتیجے میں مسلمان اسکالر کی ایک جماعت نے اہل سنت کے تصور اجتہاد کو مختلف پہلوؤں سے بگاڑنے کی کوشش کی ہے اور مارٹن لوتھر کی تقلید میں اجتہاد کے نام پر اسلام کی ایسی تشکیل نو کے نعرے بلند کیے ہیں کہ جس کے بعد اسلام علمائے مغرب کے من گھڑت اور غیر ثابت شدہ نظریات کے لیے قابل قبول ہو جائے۔ جناب غامدی صاحب اور ان کے شاگرد سید منظور الحسن صاحب اجتہاد کی شرائط پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ہمارے روایتی علم فقہ میں مجتہد کے لیے کچھ ناگزیر شرائط کا تعین کیا جاتا ہے۔ ان میں سے نمایاں شرائط یہ ہیں:

- ① مجتہد ماخذ دین کی زبان یعنی عربی سے کما حقہ واقف ہو۔ ② قرآن مجید کا جید عالم ہو۔
- ③ سنت حدیث اور عمل صحابہ رضی اللہ عنہم سے پوری واقفیت رکھتا ہو۔
- ④ ماضی کے اجتہادی اور فقہی کام پر گہری نظر رکھتا ہو۔ ⑤ صاحب تقویٰ ہو۔

یہ سب شرائط قابل لحاظ ہیں اور ان میں زمانے کی ضروریات کے پیش نظر بعض اضافے بھی کیے جاسکتے ہیں، مگر ہمارے نزدیک اجتہاد کے معاملے میں اس نوعیت کی شرائط کو لازم ٹھہرانا اور ان کے بغیر کسی اجتہاد کو ناقابل قبول قرار دینا، حسب ذیل پہلوؤں سے نامناسب ہے: ایک یہ کہ نبی ﷺ نے اجتہاد کی ہدایت فرماتے ہوئے یا کسی دوسرے موقع پر اس نوعیت کی شرائط کو متعین نہیں فرمایا۔ چنانچہ دین کے جس معاملے میں آپ نے تحدید نہیں فرمائی، اس میں بغیر ضرورت کے ہمیں کوئی حد بندی نہیں کرنی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شرائط کی بحث بالکل بے معنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی اجتہادی رائے کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ علم و تقویٰ کی بنیاد پر نہیں، بلکہ دلیل و استدلال کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دلیل اگر قوی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض مفروضہ شرائط کے پورا نہ ہونے کی بنا پر کسی اجتہاد کو رد کر دیا جائے اور اگر دلیل کمزور ہے تو اجتہاد خواہ کیسی ہی جامع الشرائط شخصیت نے کیا ہو، اسے بہر حال ناقابل قبول قرار پانا چاہیے۔ تیسرے عین ممکن ہے کہ کسی معاملے میں متعلقہ شعبے کے ماہر کی رائے مذکورہ شرائط پر پورا اترنے والے کی رائے سے زیادہ و قیع ہو۔ مثال کے طور پر یہ ہو سکتا ہے کہ طب کے کسی معاملے میں ایک ڈاکٹر کا اجتہاد عربی زبان و ادب کے کسی فاضل کے اجتہاد کے مقابلے میں زیادہ قرین حقیقت ہو۔ اسی طرح سود کی تعریف متعین ہو جانے کے بعد اس کے اطلاق کے معاملے میں کسی ماہر معیشت کی رائے کسی عالم دین کی رائے سے زیادہ صائب ہو سکتی ہے۔ اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے کسی طرح کی کوئی قدغن نہیں ہے۔ یہ دروازہ ہر مسلمان کے لیے اس کی انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں پوری طرح کھلا ہے۔“ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ مجتہد کے لیے اگر ہم وہ شرائط بیان نہ کریں جو علماء و فقہاء نے بیان کی ہیں تو علوم دینیہ سے ناواقف اور جاہل شخص بھی مجتہد کہلائے گا، پس عالم دین اور عامی میں فرق کیا ہوا؟ جب کوئی فرق نہیں ہے تو دونوں مجتہد ہیں اور جب دونوں مجتہد ہیں اور ایک عامی بھی دینی مسائل میں لوگوں کی رہنمائی کر سکتا ہے تو کسی اسلامی معاشرے میں علماء یا علم دین کے حصول کی ضرورت کیا معنی اور وقعت رکھتی ہے؟۔ دوسری بات یہ ہے کہ غامدی صاحب نے اجتہاد کے لیے اصل شرط دلیل کی قوت کو قرار دیا ہے اور جب ایک شخص دلیل یعنی قرآن و سنت وغیرہ ہی سے ناواقف ہو تو وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد دلیل پر کیسے رکھے گا؟ کیا دلیل صرف عقل محض کا نام ہے؟۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ایک ڈاکٹر جو علوم شرعیہ سے ناواقف ہے اور غامدی صاحب کے بقول اجتہاد کرے گا تو کیا اس کا اجتہاد قرآن و سنت کے خلاف نہیں جائے گا؟ وہ کتنے ہی مسائل میں محض اپنی عقل سے اجتہاد کرے گا جبکہ وہ مسائل قرآن و سنت میں صریحاً یا اشارتاً یا ضمناً یا علت کے طریق سے بیان ہو چکے ہوں گے تو کیا قرآن و سنت کی نصوص کے خلاف اجتہاد شرعاً حرام نہیں ہے؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اجتہاد محض عقلی رائے پیش کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے مراد قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے کسی مسئلے میں رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ اجتہاد اللہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے کیا جاتا ہے نہ کہ کسی انسان کا اور اللہ کے احکامات کا مآخذ قرآن و سنت ہیں نہ کہ انسانی عقل۔ غامدی صاحب کی اصل غلطی یہ ہے کہ وہ بھی معتزلہ کی طرح انسانی عقل و فطرت کو اللہ کے حکم کا مآخذ مانتے ہیں اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ مسائل کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے کہ جن میں قرآن و سنت ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتے۔ اگر اس مفروضے کو درست مان بھی لیا جائے تو پھر بھی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ڈاکٹر یا ماہر معاشیات جو قرآن و سنت سے ناواقف ہے، کو اس بات کا علم کیسے ہوگا کہ جس مسئلے میں وہ اجتہاد کرنے چلا ہے اس بارے قرآن و سنت واقعتاً خاموش ہیں۔ اگر کوئی ڈاکٹر یا ماہر معاشیات اس مسئلے کا حل یوں نکالتا ہے کہ وہ محض اپنی عقل سے رائے دینے سے پہلے کسی عالم سے پوچھ لے کہ اس مسئلے میں کوئی واضح نص موجود ہے یا نہیں، تو پھر وہ اس عالم کا مقلد ہوگا نہ کہ مجتہد شمار ہوگا۔ بہر حال اس قسم کے لایعنی نظریات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ علمائے سلف نے کسی مجتہد کی اہلیت کے لیے کیا بنیادی شرائط طے کی ہیں۔

### اجتہاد کی شرائط

مختلف علمائے اصول نے اجتہاد کی مختلف شرائط بیان کی ہیں۔ ہمارے مجددین عموماً ان شرائط کو نہیں مانتے ہم ذیل میں ان شرائط کے ساتھ ساتھ ان کے عقلی و نقلی دلائل کا ایک تجزیہ اور خلاصہ بھی بیان کر رہے ہیں۔

### پہلی شرط

مجتہد کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، کیونکہ غیر مسلم چاہے علوم شرعیہ سے کتنا ہی واقف کیوں نہ ہو اس کا اجتہاد مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ مسلمان ہونے کی شرط اجتہاد کی صحت کے پہلو سے نہیں ہے بلکہ اجتہاد کے مسلمانوں کے ہاں مقبول ہونے کے اعتبار سے ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾<sup>(۱)</sup>

”پس جو بھی کوئی نیک عمل کرے گا بشرطیکہ کہ وہ مومن بھی ہو تو اس شخص کی سعی و جہد کی ناقدری نہ کی جائے گی (یعنی اس کو شرف قبولیت

بخش جائے گا) اور بے شک ہم اس کی سعی و جہد کو لکھ رہے ہیں۔“

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اعمال صالحہ کی قبولیت کے لیے ایمان کو بطور شرط بیان کیا ہے۔ لہذا اگر ایمان نہ ہوگا تو کوئی بھی عمل صالح مقبول نہ ہوگا اور اجتہاد بھی ایک عمل صالح ہی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ ایک غیر مسلم کو کسی جدید مسئلے میں اجتماعی اجتہاد کے دوران بطور مشیر شریک کیا جاسکتا ہے، مثلاً میڈیکل سائنس یا معاشیات سے متعلق کسی مسئلے میں فقہ الواقع کا صحیح علم حاصل کرنے کے لیے کسی غیر مسلم کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے لیکن اس قسم کے مشورے کے حصول کو اجتہاد نہیں کہتے۔ اجتہاد شرعی حکم کی تلاش یا اس کی تطبیق کا نام ہے جبکہ فقہ الواقع کا علم شرعی حکم کی تطبیق نہیں ہے بلکہ اس کا ایک لازمی پہلو ہے۔

### دوسری شرط

مجتہد کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو، مجنون یا دیوانہ نہ ہو کیونکہ ایک مجنون کا قول خود اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہوتا چہ

جائیکہ کہ وہ دوسروں کے لیے قابل تقلید و نمونہ بنے۔ آپ کا فرمان ہے:

”رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم.“ (۱)

تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے ایک سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔ دوسرا بچہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور تیسرا مجنون یہاں تک کہ وہ ہوش میں آجائے۔“

امام ذہبی، امام حاکم اور علامہ البانی رحمہم اللہ نے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔ (۲)

لہذا اگر کوئی شخص درجہ اجتہاد تک پہنچ گیا اور پھر کسی وقت اس کی عقل جاتی رہے یا اس پر جنون طاری ہو جائے یا کوئی اس کو زبردستی شراب پلا کر نشہ کی کیفیت میں لے آئے تو ایسی تمام صورتوں میں اس عالم کی طرف سے دیئے گئے فتاویٰ شرعاً معتبر نہ ہوں گے۔

## تیسری شرط

مجتہد کے لیے تیسری شرط جسے بعض فقہاء نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد بالغ ہو۔ اس شرط کی دلیل کے طور پر بھی مذکورہ بالا روایت بیان کی جاتی ہے جس کے مطابق ایک بچہ بلوغت سے پہلے کسی قسم کی سزا کا مکلف نہیں ہوتا۔

اس حد تک تو بات درست ہے کہ بلوغت سے کسی بچے پر کوئی حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے لیکن شریعت اسلامیہ نے بلوغت سے پہلے ایک مسلمان بچے کے بہت سے افعال کو معتبر شمار کیا ہے جس کی تفصیل اصول کی کتابوں میں اہلیت و وجوب و اہلیت ادا کی بحثوں میں مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تمیز یعنی سات سال کے دور سے لے کر بلوغت تک ایک بچے کا ایمان اور تمام عبادات، ادائیگی کے اعتبار سے معتبر شمار ہوں گی۔ اسی طرح بچے کے وہ افعال کہ جن میں اس کے لیے نفع کا پہلو ہے، مثلاً تحفہ، صدقہ یا وصیت کا قبول کرنا، صحیح شمار ہوں گے اور بچے کے وہ افعال کہ جن میں اس کے لیے نقصان اور ضرر کا پہلو ہو، مثلاً ہبہ کرنا یا صدقہ دینا وغیرہ تو یہ تمام تصرفات صحیح نہ ہوں گے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق آپؐ نے سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کی ترغیب دلانے کا حکم دیا اور دس سال کی عمر میں نماز نہ پڑھنے پر سختی کا حکم دیا ہے۔ لہذا سات سال یا اس کے بعد کی عمر میں کسی بچے کے ایسے افعال کہ جن میں اس کی دنیا یا آخرت کے اعتبار سے نفع ہو، شرعاً معتبر ہیں۔ لہذا اگر کسی بچے میں سن تمیز کے بعد اجتہاد کی باقی وہ شرائط پائی جاتی ہوں کہ جن کا آگے ہم تذکرہ کر رہے ہیں تو اس کا اجتہاد ہمارے خیال میں معتبر ہونا چاہیے۔ ائمہ سلف میں کتنے ہی علماء ایسے گزرے ہیں جو بلوغت سے پہلے ہی ضروری علوم شرعیہ میں رسوخ حاصل کر لیتے تھے اگرچہ آج کل اس کا امکان نہ ہونے کے برابر ہے۔

## چوتھی شرط

مجتہد کے لیے چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ عربی زبان و اسلوب کلام سے واقف ہو کیونکہ قرآن و سنت جو دین اسلام کے ابتدائی مصادر ہیں، عربی زبان میں ہی ہیں۔ ڈاکٹر عبدالکریم زید ان رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”على المجتهد أن يعرف اللغة العربية على وجه يتمكن به من فهم خطاب العرب ومعاني مفردات كلامهم وأساليبهم في التعبير، إما بالسليقة وإما بالتعلم بأن يتعلم علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب ومعان وبيان، وإنما كان تعلم اللغة العربية على هذا الوجه ضرورياً للمجتهد، لأن نصوص الشريعة وردت بلسان العرب فلا يمكن فهمها واستفادة الأحكام منها إلا بمعرفة اللسان“

۱۔ سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً (۴۴۰/۲) ۵۴۵۔

۲۔ إرواء الغلیل ۵/۲۔

العربی علی نحو جيد، لا سيما وإن نصوص الكتاب والسنة وردت في غاية البلاغة والفصاحة والبيان، فلا يمكن فهمها حق الفهم وتذوق معانيها وإدراك ما تدل عليه إلا بمعرفة اللغة العربية والإحاطة بأساليبها في التعبير وأسرارها البلاغية والبيانية. (۱)

”مجتہد پر یہ لازم ہے کہ وہ اس طرح عربی زبان کو جانتا ہو کہ اسے اہل عرب کے کلام کو سمجھنے، ان کی زبان کے مفردات کے معانی اور ان کی زبان کے اسلوب تعبیر پر قدرت حاصل ہو یا تو اس کو یہ قدرت فطرتاً حاصل ہو یا وہ علوم لغویہ عربیہ مثلاً صرف، نحو، بلاغہ، ادب، معانی اور بیان کا علم حاصل کرے۔ ان علوم عربیہ کی تحصیل ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے کیونکہ شرعی نصوص عربی زبان میں وارد ہوئی ہیں۔ اور ان کا فہم اور ان سے احکام کا استفادہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ عربی زبان کو اچھی طرح سے نہ سمجھ لیا جائے۔ خاص طور پر قرآن و سنت کی نصوص میں تو انتہائی درجے میں فصاحت، بلاغت اور بیان موجود ہے۔ پس قرآن و سنت کا حقیقی فہم ان کے معانی کا مزہ چکھنا اور ان کی مراد تک پہنچنا عربی زبان کی معرفت اس کے اسالیب تعبیر اور اس کے بلاغی و بیانی اسرار و رموز کے بغیر ممکن نہیں ہے۔“

عربی زبان کی معرفت سے مراد کس قدر معرفت ہے؟ اس بارے میں اُستاذ علی حسب اللہ ﷺ لکھتے ہیں:

”ولا يلزم أن يصل في معرفة اللغة إلى مرتبة الخليل وسيبويه والأصمعي وغيرهم من أئمة العلوم العربية بل يكفيه القدر اللازم لفهم النصوص فهماً صحيحاً.“ (۲)

”مجتہد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ امام خلیل، سبویہ اور اصمعی و غیرہ جیسے ائمہ لغت جتنی زبان کی معرفت رکھتا ہو بلکہ ایک مجتہد کے لیے اس قدر عربی زبان کی معرفت کافی ہے جو نصوص کا صحیح فہم حاصل کرنے کے لیے لازم ہو۔“

## پانچویں شرط

اجتہاد کی پانچویں شرط کتاب اللہ کی معرفت ہے جو شریعت اسلامیہ میں اُصل الاصول کی حیثیت کی حامل ہے۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ﷺ لکھتے ہیں:

”ومن شروط الاجتهاد التي تلزم المجتهد معرفة الكتاب، إذ هو أصل الأصول ومرجع كل دليل، فلا بد للمجتهد أن يعرف آياته جميعاً معرفة إجمالية، ويعرف آيات الأحكام فيه معرفة تفصيلية، لأن من هذه الآيات تستنبط الأحكام الشرعية العملية، وقد قدرها بعض العلماء بخمس مئة آية. والحق: إن آيات الأحكام غير محصورة بهذا العدد، إذ يمكن بالنظر الدقيق والتأمل العميق والإدراك الجيد استنباط الأحكام من الآيات الأخرى حتى لو كانت في القصص والأمثال. وعلى كل حال فلا يلزم المجتهد حفظ آيات الأحكام بل يكفيه أن يعرف موضعها من الكتاب حتى يسهل عليه الرجوع إليها وقت الحاجة.“ (۳)

”مجتہد کی لازمی شرائط میں سے ایک شرط کتاب اللہ کی معرفت بھی ہے کیونکہ وہ اُصل الاصول اور ہر دلیل کا مصدر و مرجع ہے۔ پس ایک مجتہد کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ قرآن کی تمام آیات کو اجمالی طور پر جانتا ہو اور آیات احکام کو تفصیلی طور پر جانتا ہو کیونکہ ان آیات سے عملی شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ بعض علماء نے ان آیات احکام کی تعداد پانچ صد بھی بتائی ہے۔ حق بات یہ ہے کہ یہ آیات احکام کسی عدد میں محصور نہیں ہیں کیونکہ گہرے غور و فکر اور عمدہ فہم سے اور بہت سی آیات مثلاً قصص اور امثال کی آیات سے بھی احکام نکالے جاسکتے ہیں۔ مجتہد کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ اس کو آیات احکام زبانی یاد ہو بلکہ اس کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ وہ کتاب اللہ میں آیات احکام کی جگہوں سے واقف ہوتا کہ ضرورت کے وقت سہولت کے ساتھ ان آیات کی طرف رجوع کر سکے۔“

کتاب اللہ کے علم میں آیات کے نسخ و منسوخ، قراءات قرآنیہ، اصول تفسیر، تشابہ و محکم آیات، اسباب نزول، علوم قرآن، تفسیری احادیث، تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم اور سلف صالحین کی تفسیر پر ایک گہری نظر بھی شامل ہے۔ امام سیوطی رحمہ اللہ نے قرآن کے فہم سے متعلقہ علوم کی تقریباً اسی (۸۰) اقسام کا ذکر اپنی کتاب 'الایسکان' میں کیا ہے۔ ایک مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ قرآن فہمی سے متعلقہ ضروری علوم آلیہ اور ان کی بنیادی اصطلاحات سے اس قدر واقف ہو کہ کسی مسئلے میں اجتہاد کرتے وقت وہ ان علوم کی طرف رجوع کر سکے۔ جو بھی شخص قرآن کی آیات کے علم کے بغیر اجتہاد کرے گا وہ اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی مخالفت کرے گا جو جائز نہیں ہے لہذا مجتہد کے لیے قرآنی آیات کا علم ضروری شرط ہے۔

### چھٹی شرط

مجتہد کی چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ حدیث و سنت اور ان سے متعلقہ ضروری علوم سے واقف ہو۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”بأن يعرف المجتهد صحيحها من ضعيفها، وحال روايتها، ومدى عدالتهم وضبطهم وورعهم وفقهم، ويعرف متواتر السنة من مشهورها وآحادها، وأن يفهم معاني الأحاديث وأسباب ورودها، ويعرف درجات الأحاديث في الصحة والقوة وقواعد الترجيح فيما بينها، والناسخ والمنسوخ منها. ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث بل يكفي أن يعرف منها أحاديث الأحكام.“<sup>(۱)</sup>

”مجتہد صحیح، اور ضعیف، حدیث میں تمیز کر سکے، راویوں کے احوال، ان کی عدالت، ضبط، تقویٰ اور سوجھ بوجھ کو جان سکے۔ متواتر، مشہور اور آحاد کے فرق کو جانتا ہو۔ احادیث کے معانی اور ان کے وارد ہونے کے اسباب سے واقف ہو۔ صحت و قوت کے اعتبار سے احادیث کے مختلف درجات اور ان میں ترجیح کے قواعد سے واقف ہو۔ حدیث کے نسخ و منسوخ کا عالم ہو۔ ایک مجتہد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام احادیث کو جانتا ہو بلکہ اس کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ وہ احکام سے متعلقہ احادیث کا علم رکھتا ہو۔“

اگر کوئی شخص قرآن کا علم تو رکھتا ہو لیکن اس کے پاس احادیث کا علم نہ ہو تو وہ ایسا اجتہاد کرے گا جو صریح روایات کے خلاف ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص حدیث کا علم تو رکھتا ہو لیکن صحیح و ضعیف میں تمیز نہ کر سکتا ہو تو ایسا شخص بھی ضعیف روایات کی بنیاد پر اجتہاد کرتا رہے گا جو عین ممکن ہے کہ بعض صحیح روایات یا قرآن کے بھی خلاف ہو۔ علاوہ ازیں حدیث کے نسخ و منسوخ کے علم کے بغیر مجتہد منسوخ روایات پر اپنے اجتہاد کی بنا رکھ سکتا ہے۔ لہذا متن حدیث کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ حدیث سے متعلقہ علوم میں بھی رسوخ ضروری ہے تاکہ اجتہاد صحیح ہو۔

### ساتویں شرط

مجتہد کے لیے ساتویں شرط یہ ہے کہ وہ اصول و اسالیب اجتہاد سے واقف ہو۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”علم أصول الفقه ضروری لكل مجتهد وفقهه، كما ذكرنا في المقدمة، إذ بهذا العلم يعرف المجتهد أدلة الشرع وترتيبها في الرجوع إليها وطرق استنباط الأحكام منها، وأوجه دلالات الألفاظ على معانيها وقوة هذه الدلالات، وما يقدم منها وما يؤخر، وقواعد الترجيح بين الأدلة إلى غير ذلك مما يبحثه علم أصول الفقه.“<sup>(۲)</sup>

”ہر مجتہد اور فقیہ کے لیے اصول فقہ کا علم حاصل کرنا ضروری ہے جیسا کہ ہم اس کتاب کے مقدمہ میں اس بات کا ذکر کر چکے ہیں۔ کیونکہ یہی وہ علم ہے جس کے ذریعے ایک مجتہد مصادر شریعت، ان کی ترتیب اور ان سے احکام کے استنباط کے طریقے کی واقفیت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت، اس دلالت کی قوت، اس کی مختلف اقسام میں تقدیم و تاخیر اور دلائل شرعیہ میں ترجیح

۱۔ الوجیز: ص ۴۰۳

۲۔ ایضاً: ص ۴۰۵

کے قواعد و ضوابط وغیرہ کے بارے میں بھی یہی علم بحث کرتا ہے۔“

ایک شخص اُسالیب اجتہاد سے واقف نہیں ہوگا تو ظاہریہ کے منہج پر چلتے ہوئے بہت سے مسائل میں متکلم کے مقصود سے بہت دور چلا جائے گا۔ اپنے اجتہاد کی بنیاد ظاہری نصوص پر رکھے گا اور جہاں کوئی ظاہر نص نہ ملے گی وہاں عقل کے گھوڑے دوڑانا شروع کر دے گا۔ لہذا ایک ایسا مسئلہ کہ جس کا حل شرعی نصوص کی گہرائیوں میں موجود ہوگا، اس میں وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے بالمقابل اپنا حکم پیش کر رہا ہوگا یعنی نص کی موجودگی میں اجتہاد ہوگا جو حرام ہے۔

ایک معاصر مجتہد کے لیے یہ بات بہت ضروری ہے کہ وہ اصول فقہ کی ان کتابوں کو اپنے مطالعے میں ضرور رکھے کہ جن میں اجتہاد کے طرق و اُسالیب کے حوالے سے تخلیقی کام موجود ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی الرسالة، امام شاطبی رحمہ اللہ کی السوافقات، امام ابن حزم رحمہ اللہ کی الإحكام فی أصول الأحکام، امام ابن قیم رحمہ اللہ کی إعلام الموقعین، وغیرہ ہیں۔ علاوہ ازیں ائمہ اربعہ کے اصول فقہ سے واقفیت حاصل کرنے کے امام بصاص رحمہ اللہ کی الفصول فی الأصول، امام جوینی رحمہ اللہ کی البرہان، امام غزالی رحمہ اللہ کی المستصفی، علامہ آدمی رحمہ اللہ کی الإحكام، امام ابن رشد رحمہ اللہ کی الضروری فی أصول الفقه، امام سرخسی رحمہ اللہ کی أصول السرخسی، امام زرکشی رحمہ اللہ کی البحر المحیط، امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی المسودة، امام ابن قدامہ رحمہ اللہ کی الروضة الندية، اور امام شوکانی رحمہ اللہ کی إرشاد الفصول، بھی اہم مصادر میں شامل ہوتی ہیں۔

## آٹھویں شرط

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے مابعد کے زمانوں میں علمائے سلف کے اجماعی موافقات سے واقف ہوتا کہ وہ کسی ایسے مسئلے میں اجتہاد نہ کرے جس میں علمائے امت کا اجماع ہو چکا ہو۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وعلى المجتهد أن يعرف مواضع الإجماع حتى يكون على بينة منها“ فلا يخالفها في المسائل التي يتصدى لبحثها والاجتهاد فيها. (۱)

”مجتہد کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ مواضع اجماع کو جاننا ہو یہاں تک کہ وہ ان سے اچھی طرح واقف ہو تاکہ جن مسائل میں اس نے اجتہاد کرنا ہے یا ان میں وہ بحث و تحقیق کی طرف توجہ دیتا ہے اجماع کے مخالف نہ ہوں۔“

ایک مجتہد کے لیے مواضع اجماع سے واقفیت کی شرط کیوں لگائی گئی ہے؟ ڈاکٹر عیاض بن نامی السملی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”لأن مخالفة الإجماع محرمة وبكفى أن يعرف أن المسألة التي ينظر فيها ليست من مسائل الإجماع ولا ينبني حكمها على مسألة مجمع عليها. (۲)

”کیونکہ اجماع کی مخالفت حرام ہے اور مواضع اجماع سے اس قدر واقفیت شرط ہے کہ جس مسئلے میں مجتہد غور کر رہا ہو اس کے بارے

میں اسے صرف اتنا علم ہو کہ یہ مسئلہ اجماعی مسائل میں سے نہیں ہے اور مجتہد کسی ایسے مسئلے پر اپنے حکم کی بنیاد نہ رکھے جو مجمع علیہ ہو۔“

مواقع اجماع سے واقفیت ان علماء کے نزدیک اجتہاد کی شرط تو ہو سکتی ہے جو اجماع کی حجت کے قائل ہیں لیکن وہ متجددین جو عصر حاضر میں اجتہاد کے داعی ہیں ان کی اکثریت اجماع کو شرعی حجت ہی نہیں مانتی چہ جائیکہ کہ وہ اجماع کو مجتہد کی شرائط میں شمار کریں۔ یہ بات درست ہے کہ بعض اوقات بعض علماء کسی مسئلے میں اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں حالانکہ وہ مجمع علیہ مسئلہ نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مراتب الإجماع میں بہت سے مسائل پر اجماع امت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کتاب پر تعلیق چڑھاتے ہوئے کئی ایک مسائل میں امام ابن حزم رحمہ اللہ کے دعویٰ اجماع کا رد کیا ہے اور اس مسئلے میں علماء کا اختلاف بھی ثابت کیا ہے۔ لہذا کسی مسئلے میں کسی عالم



کا اجماع کا دعویٰ کرنا اور چیز ہے جبکہ اس مسئلے میں اجماع کا بالفعل واقع ہونا بالکل ایک علیحدہ معاملہ ہے۔

## نویں شرط

اجتہاد کی نویں شرط مصالح و مقاصد شرعیہ کا علم ہے۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن شروط الاجتهاد معرفة مقاصد الشريعة وعلل الأحكام ومصالح الناس، حتى يمكن استنباط الأحكام التي لم تنص عليها الشريعة، بطريق القياس، أو بناء على المصلحة وعادات الناس التي ألفوها في معاملاتهم وتحقق مصالحهم، ولهذا كان من لوازم مراعاة مصالح الناس واستنباط الأحكام بناء عليها: الإحاطة بأعراف وعادات الناس، لأن مراعاتها مراعاة مصالحهم الشرعية.“<sup>(۱)</sup>

”اجتہاد کی شروط میں سے ایک شرط مقاصد شریعت، احکام کی علل اور لوگوں کی مصالح کا علم بھی ہے تاکہ ایک مجتہد ان مسائل میں کہ جن میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو قیاس، مصلحت اور اس عرف و عادت کی بنیاد پر کہ جس کو لوگوں نے اپنے معاملات کے لیے یا مصالح کے حصول کے لیے وضع کیا ہے، کوئی شرعی حکم مستنبط کر سکے۔ لہذا لوگوں کی مصالح کا خیال رکھنے اور ان کی بنیاد پر احکام شرعیہ کا استنباط کرنے کے لیے یہ لازم ہے کہ ایک مجتہد لوگوں کے رواج و عادت سے بھی واقف ہو کیونکہ کسی شرعی مسئلے میں لوگوں کے عرف و عادت کے لحاظ رکھنے سے مراد ان کی مصالح شرعیہ کا لحاظ ہے۔“

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس شرط کے حوالے سے السوافقات میں مفصل اور عمدہ بحث کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک مجتہد مصالح و مقاصد شرعیہ کا لحاظ رکھے بغیر بھی اجتہاد کرتے ہوئے مجتہد ہی کہلائے گا لیکن اجتہاد کی صحت سے اس شرط کا بہت گہرا تعلق ہے۔ اس شرط کی اہمیت کا اندازہ ان مجتہدین کی اجتہادی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ لینے سے خوب واضح ہوتا ہے جو اس شرط کے قائل نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المسلی کے بہت سے فتاویٰ کہ جن کی بنیاد ظاہری نصوص پر رکھی گئی ہے اور ان میں مصالح و مقاصد شرعیہ کا ذرا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا، ایسے ہیں کہ ان کو پڑھنے کے بعد ایک مجتہد کے لیے اس علم سے واقفیت کی اہمیت کا احساس بڑھ جاتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ ایک ایسے ہی فتوے کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”الانسان يمكن أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، وإن لم يراع المقاصد، ويغلب عليه الخطأ، وإن كان صاحبه معذوراً، بل مأجوراً، مثل الذين صلوا العصر في بني قريظة بعد المغرب، أخذوا بحرفية النص دون مقصود. أضرب ذلك مثلاً بما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه أن عروض التجارة لا زكاة فيها، وإن بلغت قيمتها الألف وألف الألف! وذلك لأنه لم يثبت لديه نص خاص في زكاة التجارة، ولم يلتفت النصوص العامة، وإلى مقصد الشارع من إيجاب الزكاة على الأغنياء، فأعفى بذلك ملايين الريالات والدنانير والجنيهات من الزكاة الواجبة، إلا إذا تحولت العروض إلى مال سائل من الذهب أو الفضة وحال عليه الحال.“<sup>(۲)</sup>

”ایک انسان کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ مقاصد کا لحاظ نہ رکھتا ہو، لیکن پھر بھی درجہ اجتہاد پر فائز ہو، ایسا مجتہد عموماً خطا کرتا ہے لیکن ایسی خطا پر وہ معذور اور عند اللہ مأجور ہوگا، جیسا کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا معاملہ ہے جنہوں نے عصر کی نماز بنو قریظہ میں مغرب کے بعد پڑھی تھی۔ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہری الفاظ کو دلیل بنایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود کی پرواہ نہیں کی۔ میں اس کی مثال کے طور پر امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کی موافقت کرنے والے بعض علماء کی رائے بیان کرتا ہوں جن کے نزدیک مال تجارت میں زکوٰۃ نہیں ہے اگرچہ مال تجارت ہزاروں یا لاکھوں میں ہو۔ اس کی وجہ یہ حضرات یہ بیان کرتے ہیں کہ مال تجارت میں زکوٰۃ کی ادائیگی کے بارے کوئی صریح نص

۱۔ الوجیز فی أصول الفقه: ص ۴۰۵

۲۔ الاجتهاد فی الشريعة الإسلامية: ص ۴۶

موجود نہیں ہے۔ یہ حضرات عام نصوص کی طرف رجوع نہیں کرے اور نہ ہی اس مقصد پر غور کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے امراء پر زکوٰۃ فرض کی ہے۔ پس ان حضرات کے نزدیک لاکھوں ریال ڈالر اور پاؤنڈ میں زکوٰۃ فرض نہیں ہے جب تک کہ وہ مال تجارت کی شکل میں ہو، اگر اس مال تجارت کو سونے یا چاندی سے تبدیل کر لیا جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ فرض ہوگی۔“

## دسویں شرط

ایک مجتہد میں اجتہاد کا فطری ملکہ بھی موجود ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وهناك شرط‘ هو في رأينا‘ شرط ضروري وإن لم ينص عليه الأصوليون صراحة‘ وهو أن يكون عند العالم استعداد فطري للاجتهد‘ بأن تكون له عقلية فقهية مع لطافة ادراك‘ وصفاء ذهن‘ ونفاذ بصيرة‘ وحسن فهم‘ وحدة ذكاء. إذ بدون هذا الاستعداد الفطري لا يستطيع الشخص أن يكون مجتهداً وإن تعلم آلة الاجتهاد التي ذكرناها في شروطه‘ لأنها إذا لم تصادف استعداداً فطرياً للاجتهد لا تجعل الشخص مجتهداً. وليس في قولنا هذا غرابة‘ فإن تعلم الانسان اللغة العربية وعلومها وأوزان الشعر لا تجعله شاعراً إذ لم يكن عنده استعداد فطري للشعر.“<sup>(۱)</sup>

”ہماری نظر میں اجتہاد کی ایک اور شرط جسے اگرچہ اصولیوں نے صراحتاً بیان نہیں کیا، یہ ہے کہ کسی عالم میں اجتہاد کی فطری استعداد موجود ہو۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں فقہی سوجھ بوجھ ہو اور اس کے مزاج میں علم و فہم کی باریکی ہو اس کا ذہن (ہر قسم کے تعصب و تاثر سے) صاف ہو، بصیرت سے کام لینے والا ہو، فہم عمدہ ہو اور ذہین ہو۔ اس فطری استعداد کے بغیر ایک شخص مجتہد نہیں بن سکتا اگرچہ وہ ان تمام علوم سے واقف ہو کہ جن کا ذکر عموماً اجتہاد کی شرائط میں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ شرائط اجتہاد جب تک کسی عالم میں موجود اجتہاد کی فطری استعداد سے مل نہ جائیں اس وقت تک اس عالم کو مجتہد نہیں بناتیں۔ ہمارا یہ قول کوئی عجیب بات نہیں ہے جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر عربی زبان سے متعلقہ علوم (نحو، صرف، بیان، معانی، بدیع، ادب وغیرہ) کو حاصل کر لے اور شعروں کے اوزان (علم العروض) سے بھی واقف ہو تو یہ چیز اس کو شاعر نہیں بنا دیتی جب تک کہ اس میں شعر کہنے کی فطری استعداد موجود نہ ہو۔“

یہ بات قابل غور ہے کہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم ایسے ہیں جن میں اجتہاد کی تمام شرائط پائی جاتی تھیں لیکن پھر بھی ان کا شمار فقہائے صحابہ رضی اللہ عنہم یا مجتہدین صحابہ رضی اللہ عنہم کے طور پر نہیں ہوتا ہے۔ پس اس مسئلے میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ کوئی صحابی رضی اللہ عنہ مجتہد تھے یا نہیں؟ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ہر صحابی رضی اللہ عنہ درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو چیز باقی صحابہ رضی اللہ عنہم سے ممتاز کرتی ہے وہ یہی ملکہ اجتہاد ہے جو ان میں باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی نسبت بہت زیادہ تھا جہاں تک باقی شرائط اجتہاد کا معاملہ ہے تو وہ شرائط بعض دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بالمقابل بدرجہ اولیٰ موجود تھیں جیسا کہ بہت سی ایسی روایات کا ائمہ محدثین نے تذکرہ کیا ہے کہ جن کا علم عام صحابہ رضی اللہ عنہم کو تھا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وہ احادیث معلوم نہ تھیں۔ ان میں بعض روایات کی طرف امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ’رفع السلام عن أئمة الأعلام‘ میں اشارہ کیا ہے۔

## گیارہویں شرط

اجتہاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد عادل ہو، فاسق و فاجر نہ ہو۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن الشروط التي اتفق عليها الأصوليون: أن يكون المجتهد عدلاً مرضى السيرة يتقى الله تعالى‘ ويتحرى الحق‘ ولا يبيع دينه بدنياه‘ فضلاً عن دنياه غيره‘ لأن الفاسق والمتلاعب بالدين‘ والذي يجرى وراء الشهرة الزائفة‘ لا يؤتمن على شرع الله أن يقوم فيه مقام النبي ﷺ مفتياً ومبلغاً

و معلماً. (۱)

”جن شرائط اجتہاد پر علماء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مجتہد عادل ہو اللہ سے ڈرنے والا ہو اچھی سیرت کا حامل ہو دین کو دنیا کے بدلے میں بیچنے والا نہ ہو کیونکہ ایک فاسق دین سے کھیلنے والے اور جھوٹی شہرت کے پیچھے چلنے والے سے یہ گمان نہیں کیا سکتا کہ وہ اللہ کی شریعت کے معاملے میں مفتی، مبلغ یا معلم ہونے کے پہلو سے اپنے آپ کو نبی ﷺ کے مقام پر سمجھتے ہوئے حد درجے محتاط ہو۔“

یہ شرط بھی اجتہاد کی صحت کے لیے نہیں بلکہ اس کی قبولیت کے لیے ایک بنیادی معیار ہے۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”والحقیقة أن هذا الشرط ليس مطلوباً لبلوغ رتبة الاجتهاد بل لقبول اجتهاد المجتهد وفتواه عند المسلمين“ فقد يبلغ العاصی درجة الاجتهاد إذا حصل شروطه العلمية وفي هذه الحالة يكون اجتهاده لنفسه صحيحاً، أما لغيره فلا. (۲)

”حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط درجہ اجتہاد تک پہنچنے کے لیے مطلوب نہیں ہے بلکہ یہ شرط کسی مجتہد کے اجتہاد اور فتویٰ کو مسلمانوں میں قبولیت کا درجہ دینے کے لیے لگائی گئی ہے۔ اگر کسی فاسق میں اجتہاد کی شرائط مکمل ہوں تو وہ بھی درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اس فاسق کا اجتہاد اپنی ذات کے لیے تو صحیح ہوگا لیکن غیر کے لیے قبولیت کے اعتبار سے صحیح نہ ہوگا۔“

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قرآن مجید میں فاسق کی خبر پر اندھا اعتماد کرنے کی بجائے اس کی تحقیق کا حکم دیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (۳)

”اے اہل ایمان! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔“

ایک مجتہد بھی درحقیقت اللہ کی طرف سے خبر دے رہا ہوتا ہے کہ یہ اللہ کا حکم ہے لہذا اس کی یہ خبر صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی اسی لیے فاسق کے اجتہاد کو قبول کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

### بارہویں شرط

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فقہ الواقع کا علم رکھتا ہو یعنی جدید مسائل میں فتویٰ دیتے وقت وہ اس مسئلے کی واقعاتی صورت حال اور نوعیت سے اچھی طرح واقف ہو مثلاً کلوننگ جائز ہے یا نہیں اس کے بارے میں اجتہاد کرتے وقت ایک مجتہد کے ضروری ہے وہ یہ جانتا ہو کہ خود کلوننگ کیا ہے؟ کیونکہ جب تک کلوننگ کی وضاحت نہ ہوگی اس وقت تک اس کے بارے میں بڑے سے بڑا مجتہد بھی صحیح رائے پیش نہیں کر سکتا۔ ایک عالم سے جب ایک شخص نے یہ مسئلہ پوچھا کہ افراط زُر جائز ہے یا نہیں تو وہ عالم کہنے لگے میں سوچ میں پڑ گیا اور اس نتیجے تک پہنچا کہ افراط کا معنی زیادتی ہے اور زُر کا معنی دولت ہے لہذا افراط زُر کا معنی ہو دولت کو بڑھانا۔ پس اسلام ہمیں اس بات سے منع نہیں کرتا کہ ہم اپنی دولت میں اضافہ کریں۔ وہ عالم اپنا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے یہ سوچتے ہوئے اس شخص سے کہا کہ افراط زُر جائز ہونا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ افراط زُر علم معاشیات کی اصطلاح ہے لہذا جب تک ایک عالم دین اس اصطلاح سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں کیسے صحیح رائے تک پہنچ سکتا ہے؟

ہمارے نزدیک کیمرے اور ٹیلی ویژن کی براہ راست تصویر کے بارے میں اجتہاد کرتے وقت ایک عالم کے لیے تصویر کی اس جدید شکل کو سائنسی اسلوب میں سمجھنا از بس ضروری ہے۔ احادیث میں جن تصاویر کی حرمت آئی ہے ظاہر ہے وہ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصاویر تھیں کیونکہ آپ کے زمانے میں کیمرہ نہیں تھا۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر اور کیمرے سے بنائی ہوئی تصویر میں بہت فرق ہے۔ ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر انسانی ذہن کی ذاتی تخلیق ہے اسی لیے احادیث میں تصویر کی حرمت میں اصل علت اللہ کی تخلیق کی مشابہت کو قرار دیا گیا

ہے۔ کیمرہ کی تصویر کہ جس میں اللہ کی تخلیق کو بعینہ کسی کاغذ یا پردہ سکرین پر منتقل کر دیا جاتا ہے، وہ بھی اس تصویر میں داخل ہے یا نہیں کہ جس کی حرمت احادیث مبارکہ میں آئی ہے، یہ اجتہاد کا میدان ہے۔ اس مسئلے میں اسی عالم کا اجتہاد معتبر ہوگا جو کیمرے اور ہاتھ کی بنائی ہوئی تصویر میں فرق کو جدید سائنسی علوم کی روشنی میں سمجھتا ہو۔ ہمارے ہاں غلطی یہ ہوئی کہ عربی زبان میں کیمرے کی تصویر کے لیے بھی تصویر کا لفظ استعمال کیا جانے لگا جس سے علماء کو یہ مغالطہ پیدا ہوا کہ شاید احادیث میں کیمرے کی تصویر کی حرمت وارد ہوئی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ اگر آج آئینے میں نظر آنے والے عکس کا نام عربی زبان میں تصویر رکھ لیا جائے اور اس عکس پر تصویر کے لفظ کا اطلاق ہونے لگے، اب کچھ عرصے بعد علماء کی ایک جماعت صرف اس بنیاد پر کہ عربی میں آئینے کے عکس کو بھی تصویر کہا جاتا ہے، اس کو حرام قرار دیں تو کوئی بھی صاحب عقل اس کو ایک درست طرز عمل قرار نہیں دے گا۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”على المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له، ويتعامل مع أهله. ومن ثقافة عصرنا اليوم: أن يعرف قدراً من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية، التي تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله.“ (۱)

”مجتہد کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانے کی ثقافت سے واقف ہو اور اس کا معاملہ ایسا نہ ہو کہ جس معاشرے کے مسائل کے لیے وہ اجتہاد کر رہا ہو وہ اس سے کہیں علیحدہ بیٹھا اپنی زندگی گزار رہا ہو۔ ہماری آج کل کی ثقافت میں یہ بات بھی شامل ہے کہ ایک مجتہد نفسیات، علوم تربیت، سماجی علوم، معاشیات، تاریخ، علم سیاست اور ملکی قوانین وغیرہ جیسے انسانی تجرباتی علوم سے آگاہ ہو کیونکہ یہ تمام علوم ایسے ہیں جو ایک مجتہد کے لیے اس مسئلے اور واقعے کو اچھی طرح کھولتے ہیں کہ جس میں وہ اجتہاد کر رہا ہوتا ہے۔“

اسی طرح اسلامی بینکاری کے بارے میں فتویٰ دیتے وقت ایک عالم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ بینکوں کی تاریخ کیا ہے، بینک کیسے کام کرتا ہے، اس کے اہداف و مقاصد کیا ہیں وغیرہ۔ ہمارے نزدیک جدید مسائل میں نصف اجتہاد فقہ الواقع، کے علم کا نام ہے۔ پس آدھا اجتہاد قرآن و سنت سے کسی حکم کا اخذ کرنا ہے اور باقی اجتہاد یہ ہے کہ اس حکم کا کسی واقعے یا حادثے پر اطلاق کیسے کیا جائے۔ قرآن و سنت سے مستنبط شدہ احکام کی تطبیق اس وقت تک کسی زیر بحث مسئلے میں درست نہیں ہوگی جب تک کہ ایک مجتہد کی اس سے متعلق جمیع پہلوؤں پر گہری نظر نہ ہو۔

### اجتہاد کا دائرہ کار

اجتہاد کے دائرہ کار پر ہم مختلف پہلوؤں کے اعتبار سے غور کر سکتے ہیں۔ ذیل میں ہم اجتہاد کے دائرہ کار کو منصوص اور غیر منصوص مسائل کے تناظر میں بیان کریں گے۔

### نصوص میں اجتہاد کا دائرہ کار

قرآن و سنت کی نصوص چار قسم پر ہیں:

پہلی قسم ان نصوص کی ہے جو قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہیں۔ قطعی الثبوت نصوص میں قرآن مجید، خبر متواتر اور ایسی خبر واحد شامل ہے کہ جس کو تعلق بالقبول حاصل ہو جیسا کہ صحیحین کی روایات ہیں، جبکہ عام اخبار آحاد ظنی الثبوت ہیں۔

اگر کوئی نص قطعی الثبوت ہو اور اس کا معنی بھی قطعی ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ کسی نص کے قطعی الدلالة ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس نص کے مفہوم پر علماء کا اجماع منعقد ہو گیا ہو یا وہ ضروریات دین سے متعلق ہو۔ ڈاکٹر وہب الزحیلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”أما ما لا يجوز الاجتهاد فيه: فهو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة، أو التي تثبت

بدلیل قطعی الثبوت، قطعی الدلالة، مثل وجوب الصلوات الخمس، والصيام، والزكاة، والحج، والشهادتين وتحريم جرائم الزنا والسرقة وشرب الخمر والقتل وعقوباتها المقدرة لها، مما هو معروف بآيات القرآن وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية، ومثلها أيضاً كل العقوبات أو الكفارات المقدرة، فإنه لا مجال للاجتهاد فيها، ففي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ لا يتأتى الاجتهاد في عدد الجلدات، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ لا مجال للاجتهاد في المقصود من الصلاة أو الزكاة، بعد أن بينت السنة الفعلية المراد منهما. (۱)

”جن مسائل میں اجتہاد جائز نہیں ہے ان میں دین کے بدیہی اور ضروری معلوم مسائل شامل ہیں یا وہ مسائل جو قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہیں مثلاً پانچ نمازوں کا فرض ہونا، روزے، زکوٰۃ اور حج کا فریضہ، دو گواہوں کی شہادت، زنا سے متعلقہ جرائم کی حرمت، چوری کرنے، شراب پینے اور قتل کرنے کی حرمت اسی طرح ان جرائم کی سزائیں، اور یہ سب کچھ قرآن واللہ کے رسول ﷺ کی قوی و فعلی سنت میں معروف طور پر موجود ہے۔ ان تمام مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول کہ ”زانی مرد و عورت دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سو کوڑے مارو“ میں کوڑوں کی تعداد میں اجتہاد نہیں ہو سکتا، اور سبحانه وتعالیٰ کے قول کہ ”تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو“ میں بھی ”صلوٰۃ“ اور ”زکوٰۃ“ کا مفہوم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان دونوں اصطلاحات کے معنی و مراد کو اپنے عمل سے خوب اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔“

دوسری قسم کی نصوص وہ ہیں جو قطعی الثبوت و ظنی الدلالة ہوں۔ ان نصوص کا معنی و مفہوم متعین کرنے میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وإذا كان النص ظني الدلالة، كان الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالاته على المعنى، فربما يكون النص عاماً وقد يكون مطلقاً، وربما يرد بصيغة الأمر أو النهي، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، وهذا كله مجال الاجتهاد، فربما يكون العام باقياً على عمومته، وربما يكون مخصصاً ببعض مدلوله، والمطلق قد يجري على إطلاقه وقد يقيد، والأمر وإن كان في الأصل للوجوب فربما يراد به النذب أو الإباحة، والنهي وإن كان حقيقة في التحريم، فأحياناً يصرف إلى الكراهة . . . وهكذا والقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة هي التي يلجأ إليها لترجيح وجهة عما عداها، مما يؤدي إلى اختلاف وجهة نظر المجتهدين واختلاف الأحكام العملية تبعاً لها. (۲)“

”اور جب کوئی نص ظنی الدلالة ہو تو اس میں اجتہاد اس نص کے معنی کی معرفت یا اس کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت کی قوت کی تلاش میں ہوگا۔ بعض اوقات کوئی نص عام ہوتی اور بعض اوقات مطلق ہوتی ہے۔ بعض اوقات کوئی نص امر یا نہی کے صیغے میں ہوتی ہے اور بعض اوقات اپنے معنی پر دلالت عبارت یا دلالت اشارہ وغیرہ کے طریق سے رہنمائی کر رہی ہوتی ہے اور یہ سب اجتہاد کا میدان ہے۔ بعض اوقات کوئی عام اپنے عموم پر باقی ہوتا ہے اور بعض اوقات اپنے بعض مدلول کے اعتبار سے مخصوص ہوتا ہے۔ مطلق بعض اوقات اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور بعض اوقات مقید ہوتا ہے۔ امر کا صیغہ جو کہ درحقیقت وجوب کے لیے ہے بعض اوقات استحباب اور اباحت کے لیے بھی آ جاتا ہے اور نہی کا صیغہ اگرچہ حقیقت میں تحریم کے لیے ہے لیکن بعض اوقات کراہت کے لیے بھی آ جاتا ہے۔ اور اسی طرح اور بھی قواعد و ضوابط ہیں۔ ایک مجتہد قواعد لغویہ عربیہ اور مقاصد شریعیہ کی روشنی میں کسی ایک احتمال کو باقی احتمالات پر ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر مجتہدین کا

اختلاف ہوتا ہے اور عملی احکام میں مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔“

تیسری قسم کی نصوص وہ ہیں جو ظنی الثبوت اور قطعی الدلالة ہیں مثلاً وہ اخبار آحاد کہ جن کے معنی و مفہوم پر امت کا اجماع ہے تو ان نصوص کے معنی کی تعیین میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اس قسم کی نصوص میں ان کے ثبوت و عدم ثبوت یا قبول و رد کے اعتبار سے تحقیق کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ عبد الکریم زیدان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فإذا كانت نصوصاً ظنية الثبوت، وهذه تكون في السنة، بحث المجتهد عن مدى ثبوت النص ومقدار صحة سنده وقوته والوثوق برواته والركون إليهم، ونحو ذلك مما يقتضيه البحث والنظر، والمجتهدون يختلفون في هذه المسائل اختلافاً كبيراً، فقد ثبت هذا حديث عند مجتهد ولا يثبت عند مجتهد آخر فلا يعمل به.“ (۱)

”پس جب نصوص ظنی الثبوت ہوں اور ایسا عموماً سنن میں ہوتا ہے تو ایک مجتہد اس نص کے ثبوت تک پہنچے، اس کی سند کی مقدار و قوت صحت کو جانچے، اس کے راویوں پر اعتماد کرنے اور ان کو ثقہ قرار دینے میں اپنی صلاحیت کو کھپائے گا اور اس قسم کی بحث و تحقیق، کہ جس کی ضرورت ہو، میں وہ اجتہاد کرے گا۔ مجتہدین کا اس قسم کے مسائل میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے مثلاً ایک حدیث ایک مجتہد کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں ہوتی لہذا اس کے نزدیک اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔“

اکثر و بیشتر معاصر علماء و فقہاء نے کسی حدیث کو اس کے رد و قبول کے معیارات پر جانچنے کو بھی اجتہاد کہا ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ اجتہاد نہیں ہے کیونکہ سلف صالحین کی متفق علیہ تعریف کے مطابق اجتہاد احکام شرعیہ کی تلاش کا نام ہے نہ کہ نصوص شرعیہ کی تلاش۔ کسی حدیث کو مقبول یا مردود قرار دینے کے لیے ایک مجتہد کی جدوجہد استخراج یا استنباط کے طریقے سے کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ درحقیقت نص کی تلاش ہے اور نص کی تلاش کو ائمہ سلف اجتہاد شمار نہیں کرتے اور جب یہ اجتہاد نہیں ہے تو کسی حدیث کی سند کی تحقیق مجال الاجتہاد میں داخل نہ ہوگی۔ پس اگر ہم حدیث کی سند کی تحقیق کو بھی اجتہاد شمار کریں گے تو تمام محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل بھی مجتہدین قرار پائیں گے۔ اس بات کو یوں سمجھیں کہ اگر کوئی مجتہد کافی بھاگ دوڑ کے بعد اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ زیر تحقیق روایت ’صحیح‘ ہے تو اب اس روایت سے جو حکم شرعی ثابت ہوگا وہ اس روایت کی نص سے ثابت ہوگا نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہدین کا اصل میدان نصوص شرعیہ سے احکام کا استنباط و استخراج ہے نہ کہ احادیث کی تصحیح و تضعیف۔ کسی حدیث کی صحت و ضعف یا رد و قبول میں اہل فن یعنی ائمہ جرح و تعدیل و ائمہ محدثین کا قول معتبر ہوگا نہ کہ فقہاء کا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اپنے زمانوں میں روایت کی جانے والی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے کچھ اصول وضع کیے تھے جو اس وقت کے حالات کے مطابق بالکل صحیح تھے لیکن حدیث کی تحقیق کے لیے دائمی اصول وضع کرنا ان حضرات کے پیش نظر نہ تھا کیونکہ حدیث کی تحقیق و تخریج ان کی علمی کاوشوں کا میدان نہیں تھا۔

خلفائے راشدین کے دور میں اسلامی سلطنت میں جغرافیائی اعتبار سے بہت وسعت آئی۔ مختلف اقوام قبائل مذاہب اور تہذیب و تمدن کے حامل افراد نے اسلام قبول کیا۔ عرب و عجم کے اختلاط سے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کا حل قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرنا وقت کی اہم ضرورت تھی۔ دوسری طرف آئے روز نئے نئے فتنے بھی پیدا ہو رہے تھے مثلاً خوارج کا فتنہ، معتزلہ کا فتنہ، عبد اللہ بن سبا کا فتنہ، احادیث گھڑنے کا فتنہ وغیرہ۔ اسلام کے بنیادی مصادر یعنی قرآن و سنت میں سے اس وقت قرآن تو محفوظ صورت میں موجود تھا جبکہ احادیث ہر جگہ روایت ہو رہی تھیں لیکن ان کی تصحیح و تضعیف، بحث و تحقیق یا چھان پھٹک کا کام ابھی شروع نہیں ہوا تھا۔ ایک کام تو اس وقت یہ تھا کہ احادیث کی تدوین، راویوں کی جرح و تعدیل، اسناد کی چھان پھٹک کا کام ائمہ وقت کرتے لیکن یہ دو چار ماہ کا کام نہیں تھا بلکہ اس میں زندگیاں کھپانی پڑنی

تھیں جیسا کہ ہزاروں محدثین کی زندگیاں اس کام میں لگیں۔ یہ کام شاید اس وقت کی ضرورت تو تھا لیکن اس سے بھی اہم کام وہ تھا جس کی طرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے توجہ دی اور وہ یہ کہ لوگوں کو درپیش مسائل میں ان کی رہنمائی کی جائے۔ لہذا ان ائمہ وقت نے اپنے مسائل کی بنیاد ظاہر قرآن پر رکھی اور احادیث کے رد و قبول کے چند موٹے موٹے اصول وضع کر لیے تاکہ امت مسلمہ کو درپیش مسائل کا حل قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ شیخ عاصم الحداد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب رحمۃ اللہ علیہم کے زمانہ میں عراق بدعات، خواہشات پر مبنی باطل نظریات اور سیاسی و کلامی فرقوں کے مابین سخت کش مکش کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اور اس میں جھوٹ زوروں پر تھاحتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بھی اس سے محفوظ نہ رہی تھیں اور ان حدیث کی چھان پھٹک کرنا، ان کے راویوں کے حالات معلوم کرنا اور ان کی سندوں پر غور و فکر کر کے صحیح احادیث کو ضعیف اور موضوع احادیث سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس لیے ان حضرات اپنا زیادہ تر اعتماد قرآن پر رکھا جو قطعی الثبوت تھا اور اس کے ظواہر و عموماً پر انہوں نے کوئی پابندی نہ لگائی۔ اس کے بعد انہوں نے اخبار آحاد کو جو نہیں ملی۔ قرآن پر پیش کیا اگر انہیں اس کے خلاف نہ پایا تو انہیں قبول کر لیا اور ان پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی، بغیر اس کے کہ وہ ان کی سندوں پر بھی غور کرتے اور ان کے راویوں کے حالات بھی معلوم کرتے۔ یہ کام یقیناً انہوں نے احتیاط اور تقویٰ کے پہلو سے انجام دیا، مبادا کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی ایسی بات منسوب کر دیں جو قرآن کے خلاف ہو۔ اللہ ان پر رحم فرمائے اور ان کی محنتوں کو درجہ قبولیت بخشے کہ وہ ان حالات میں یہی کر سکتے تھے اور یہی انہوں نے کیا۔ وہ معذور تھے اور ان کے اجتہاد کا انہیں یقیناً اجر ملے گا۔ اگر صحیح ہوا تو دہرا اجر اور اگر غلط ہوا تو اکہرا اجر۔“ (۱)

جس طرح کسی ڈاکٹر کے لیے یہ عیب کی بات نہیں کہ وہ انجینئر نہیں ہے اسی طرح ایک فقیہ کے لیے بھی یہ عیب نہیں ہے کہ وہ کوئی بڑا محدث نہیں ہے۔ چوتھی قسم ان نصوص کی ہے جو ظنی الثبوت و ظنی الدلالة ہیں یعنی وہ اخبار آحاد کہ جن کے معنی و مفہوم میں علماء کا اختلاف ہو تو ان کے معنی کے تعین میں اجتہاد ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم دوسری قسم میں اس کا حکم ذکر کر چکے ہیں۔

### نصوص کی موجودگی میں اجتہاد

کسی نص کی موجودگی میں یعنی اس کو نظر انداز کرتے ہوئے اجتہاد یا قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ قرآن و سنت، صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ سلف کی آراء کے مطابق نص کی موجودگی میں قیاس یا اجتہاد کرنا حرام اور شرعاً ممنوع ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کی حرمت کے بیان میں ہم ذیل میں چند آیات بطور دلیل نقل کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (۲)

”کسی بھی مومن مرد و عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی مسئلے کا فیصلہ کر دیں تو ان کے لیے ان کے معاملے میں کوئی اختیار باقی ہو اور جس نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی تو وہ واضح گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (۳)

”اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے نہ بڑھو اور اللہ سے ڈرو بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ

۱۔ اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۰-۶۱

۲۔ الأحزاب: ۳۳-۳۶

۳۔ الحجرات: ۴۹:۱

هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١﴾

”اہل ایمان کا تو یہی قول ہونا چاہیے کہ جب بھی انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف بلا یا جائے کہ وہ ان کے درمیان کسی مسئلے کا فیصلہ کریں تو وہ یہ کہیں: ہم نے سنا اور اطاعت کی اور یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿لَهُ غِيبُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرٌ بِهِ وَأَسْمَعُ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (۲)

”اللہ ہی کے لیے زمین و آسمانوں کے غیب کا علم ہے۔ کیا ہی خوب اللہ کا دیکھنا اور سننا ہے۔ ان کا اللہ کے سوا کوئی بھی ولی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے حکم میں کسی کو بھی شریک نہ ٹھہراتا۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (۳)

”اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو کافر ہیں۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (۴)

”اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو ظالم ہیں۔“

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُسْرِفُونَ﴾ (۵)

”اور جو لوگ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے پس وہی لوگ تو فاسق ہیں۔“

آپ ﷺ کے ایک صحابی حضرت ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی پر ایک شخص شریک بن سحما کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا الزام لگایا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جب ان صحابی رضی اللہ عنہ کا الزام سنا تو فرمایا کہ گواہیاں پیش کرو ورنہ میں تم پر حد قذف جاری کروں گا۔ اس پر وہ صحابی رضی اللہ عنہ کہنے لگے: اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر میں اپنی بیوی کو کسی کے ساتھ ملوث دیکھوں تو کیا میں لوگوں کو تلاش کرتا پھروں کہ وہ آ کر میری بیوی کی بدکاریاں دیکھیں۔ اس کے بعد لعان کی آیات نازل ہوئیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں کو بلوایا اور میاں بیوی نے آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہ کی ایک جماعت کے سامنے ایک دوسرے کے خلاف قسمیں کھائیں۔ جب عورت قسمیں کھا چکی تو اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں میاں بیوی میں علیحدگی کرواتے ہوئے صحابہ رضی اللہ عنہ کو فرمایا:

”أبصروها“ فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الألتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحما .

فجاءت به كذلك فقال النبي ﷺ لولا ماضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن .“ (۶)

”تم اس بچے پر غور کرنا، اگر تو وہ سرمئی آنکھوں والا بڑے چوڑوں والا اور موٹی و بھری ہوئی پنڈلیوں والا ہو تو وہ شریک بھی سحما کا ہوگا“ پس اس عورت نے انہی خصوصیات والا بچہ جنا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں اس کے بارے میں حکم بیان نہ ہو چکا

۱۔ النور: ۲۴: ۵۱

۲۔ الکہف: ۱۸: ۲۶

۳۔ المائدہ: ۵: ۴۴

۴۔ المائدہ: ۵: ۴۵

۵۔ المائدہ: ۵: ۴۷

۶۔ سنن أبی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی اللعان (۲۲۵۴) ۶۸۴/۱۔



ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ مختلف ہوتا۔“

امام ابن قیم رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

”یرید واللہ ورسولہ أعلم بكتاب الله قوله تعالى ﴿وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ م بِاللَّهِ﴾ ويريد بالشأن واللہ أعلم أنه كان يحدها لمشابهة ولدها للرجل الذي رميت به؛ ولكن كتاب الله فصل الحكومة وأسقط كل قول وراءه ولم يبق للاجتهاد بعده موقع.“<sup>(۱)</sup>

”اللہ کے رسول ﷺ کی اللہ کے حکم سے مراد وہ آیت تھی جس میں یہ مذکور ہے کہ عورت چار قسمیں اٹھا کر اپنے سے حدود و کر دے گی اور معاملہ سے اللہ کے رسول ﷺ کی مراد یہ تھی کہ آپ ﷺ اس عورت پر نوموود کی اس آدمی کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے کہ جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی تھی حد جاری کرتے، لیکن کتاب اللہ نے فیصلہ کن حکم جاری کر دیا تھا اور اس کے علاوہ ہر حکم کو ساقط کر دیا تھا اور کتاب اللہ کے اس حکم کے بعد کسی قسم کے اجتہاد کی گنجائش نہ تھی۔“

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی حدیث کی عدم موجودگی میں اجتہاد کر لیتے تھے لیکن جب ان کو حدیث کا علم ہوتا تھا تو فوراً اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس طرز عمل کے بارے میں ہمیں کئی ایک احادیث میں رہنمائی ملتی ہے جیسا کہ ایک روایت میں حضرت سعید بن مسیب رحمہ اللہ سے فرماتے ہیں:

”كان عمر بن الخطاب يقول الدية للعاقلة ولا تراث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى قال له الضحاک بن سفيان كتب إلى رسول الله ﷺ أن أوث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فرجع عمر.“<sup>(۲)</sup>

”حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ یہ کہا کرتے تھے کہ دیت صرف عاقلہ کے لیے ہے اور بیوی کے لیے اپنے شوہر کی دیت سے کچھ حصہ نہیں ہے یہاں تک کہ ایک دفعہ ضحاک بن سفيان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے میری طرف خط لکھا تھا کہ میں اُشیم ضبابی رضی اللہ عنہ کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے حصہ دوں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سن کے اپنے قول سے رجوع فرمایا۔“

امام خطابی رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں کہتے ہیں:

”وإنما كان عمر يذهب في قوله الأول إلى ظاهر القياس وذلك أن المقتول لا تجب دية إلا بعد موته وإذا مات بطل ملكه فلما بلغته السنة ترك الرأي وصار إلى السنة.“<sup>(۳)</sup>

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے پہلے قول میں ظاہر قیاس کی پیروی کی اور وہ یہ ہے کہ مقتول کی دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ وہ مرجائے اور جب وہ مر گیا تو اس کی ملکیت ختم ہو گئی۔ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک حدیث پہنچی تو انہوں نے اپنی رائے کو چھوڑ دیا اور سنت کی پیروی کی۔“

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب رفع العلم میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے کئی ایسے واقعات جمع کر دیے ہیں جن کے مطابق انہوں نے حدیث معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے کو چھوڑ دیا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی إعلام الموقعین میں اس قسم کے کئی واقعات کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”عن هشام بن يحيى المحزومي أن رجلاً من ثقيف أتى عمر بن الخطاب فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر، ألها أن تنفر؟ فقال عمر: لا، فقال له الثقفى: إن رسول الله ﷺ أفتاني

۱- إعلام الموقعين: ۳/۳۲۲

۲- سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب في المرأة تراث دية زوجها (۲۹۲۷) ۲/۱۴۲-

۳- عون المعبود: ۸/۱۰۳

فی مثل هذه المرأة بغير ما أفتيت به . فقام إليه عمر يضربه بالدرة ويقول له: لم تستفتيني في شيء قد أفتى فيه رسول الله ؟“ (۱)

”ہشام بن کئی محرومی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ بنو ثقیف سے ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور اس نے آپ سے اس عورت کے بارے میں مسئلہ پوچھا جو حائضہ ہو اور وہ قربانی والے دن بیت اللہ کا طواف کر چکی ہو تو کیا وہ سعی کرے گی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: نہیں اس ثقیفی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا: بے شک اللہ کے رسول ﷺ نے اس قسم کی عورت کے بارے میں مجھے اس کے علاوہ فتویٰ دیا ہے جو آپ دے رہے ہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کھڑے ہو کر اس کو درے سے مارنے لگے اور کہنے لگے: تم نے مجھ سے ایسے مسئلے کے بارے میں سوال ہی کیوں کیا کہ جس کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ فتویٰ دے چکے تھے۔“

تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں بھی اللہ کے رسول ﷺ کی کسی حدیث کی موجودگی میں اجتہاد یا قیاس کو جائز نہیں سمجھا جاتا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

”لا رأى لأحد مع سنة سنّها رسول الله ﷺ.“ (۲)

”اللہ کی رسول ﷺ کی سنت کے بالمقابل کہ جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے جاری کیا ہو کسی کی رائے کا اعتبار نہیں ہوگا۔“

ائمہ اربعہ کے نزدیک بھی حدیث کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

”إذا قلت قولا يخالف كتاب الله تعالى و خبر الرسول فاتركوا قولی.“ (۳)

”جب میں قرآن یا کسی خبر رسول ﷺ کے خلاف بات کروں تو میرے قول کو چھوڑ دو۔“

ایک اور جگہ فرمایا:

”إذا صح الحديث فهو مذهبي.“ (۴)

”جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔“

اسی طرح امام مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.“ (۵)

”سوائے اس کے نہیں میں تو ایک انسان ہونے کے ناطے صحیح رائے بھی پیش کرتا ہے اور غلطی بھی کرتا ہے۔ پس میری رائے میں غور کرو اگر وہ کتاب و سنت کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب و سنت کے موافق نہ ہو تو اسے چھوڑ دو۔“

اسی طرح امام شافعی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

”أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس.“ (۶)

”لوگوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس کے لیے اللہ کے رسول ﷺ کی سنت واضح ہو جائے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں میں سے کسی ایک کے قول کی وجہ سے اس سنت کو ترک کر دے۔“

۱۔ إعلام الموقعين: ۲/۳۲۵

۲۔ أيضاً: ۱/۸۲

۳۔ إيقاظ همم أولى الأبصار: ص ۶۲

۴۔ رد المحتار: ۱/۱۶۶

۵۔ جامع بيان العلم وفضله: ۲/۳۲۲

۶۔ إعلام الموقعين: ۲/۲۸۲

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

”إِذَا وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِي خِلَافَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ فَقُولُوا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَدَعُوا مَا قُلْتُ.“<sup>(۱)</sup>  
 ”جب تم میری کسی کتاب میں اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کی مخالفت پاؤ تو سنت رسول ﷺ کے مطابق فتویٰ دو اور جو میں کہہ رہا ہوں اس کو چھوڑ دو اور ایک روایت میں ان سے یہ الفاظ مروی ہیں کہ تم سنت رسول ﷺ کی پیروی کرو اور کسی کے قول کی طرف متوجہ ہو۔“  
 ایک اور جگہ فرمایا:

”إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَاضْرِبُوا بِقَوْلِي الْحَائِطَ.“<sup>(۲)</sup>  
 ”جب کوئی مسئلہ صحیح حدیث سے ثابت ہو جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔“  
 ایک اور جگہ فرمایا:

”إِذَا صَحَّ عِنْدِي الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ أَخْذْ بِهِ فَإِنْ عَقَلِي قَدْ ذَهَبَ.“<sup>(۳)</sup>  
 ”جب تم یہ دیکھو کہ میں ایک بات کر رہا ہوں اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کے خلاف ثابت ہے تو جان لو کہ میری عقل جا چکی ہے۔“  
 امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”إِنَّمَا نَأْخُذُ بِالرَّأْيِ مَا لَمْ نَجِدِ الْأَثَرَ؛ فَإِذَا جَاءَ الْأَثَرُ تَرَكْنَا الرَّأْيَ وَأَخَذْنَا الْأَثَرَ.“<sup>(۴)</sup>  
 ”ہم تو کسی رائے کو اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ہمیں کسی مسئلے میں کوئی اثر یا روایت نہ ملے اور جب ہمیں کسی مسئلے میں کوئی اثر یا روایت مل جاتی ہے تو ہم رائے سے اجتناب کرتے ہیں اور اثر یا روایت کو لے لیتے ہیں۔“  
 ابن اسحاق رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”لَا قَوْلَ لِأَحَدٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا صَحَّ الْخَبَرُ عَنْهُ.“<sup>(۵)</sup>  
 ”جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو کسی ایک کے قول کی بھی اس حدیث کے مقابلے میں پروا نہیں کی جائے گی۔“  
 امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَادْلِلْنِي عَلَى أَنَّ عَمْرَ عَمِلَ شَيْئًا ثُمَّ صَارَ إِلَى غَيْرِهِ بِخَبَرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ . . . سَفِيَانُ عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ وَابْنِ طَاوُسٍ أَنَّ عَمْرًا قَالَ: أَذْكَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْجَنِينِ شَيْئًا فَقَامَ حَمَلُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ النَّابِغَةِ فَقَالَ: كُنْتُ بَيْنَ جَارِيَتَيْنِ لِي فَضَرَبْتُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِمَسْطَحٍ فَأَلْقَتْ جَنِينًا مَيِّتًا فَقَضَى فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَغْرَةً فَقَالَ عَمْرٌ: لَوْ لَمْ نَسْمَعْ فِيهِ هَذَا لَقَضَيْنَا فِيهِ بِغَيْرِ هَذَا وَقَالَ غَيْرُهُ: إِنْ كُنَّا أَنْ نَقْضِي فِي مِثْلِ هَذَا بَرَأْنَا.“<sup>(۶)</sup>

”پس اگر کوئی مجھ سے یہ سوال کرے کہ میری رہنمائی اس بات کی طرف کریں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (اپنی رائے سے) ایک عمل کیا ہو اور پھر کسی حدیث کی وجہ سے اس کے خلاف کرنے لگ گئے ہوں۔ تو میں نے اس شخص سے کہا... ہمیں ابن عیینہ نے عمرو بن دینار اور ابن طاووس رضی اللہ عنہما سے خبر دی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: کیا کسی شخص کو اللہ نے یاد رکھوایا ہو کہ اس نے جنین کی دیت کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ سے کوئی بات سنی ہو تو مالک بن نابغہ رضی اللہ عنہ نے کھڑے ہو کر کہا: میری دو لونڈیاں تھیں جن میں سے ایک نے دوسری کو کھجور کی ایک

۱۔ المجموع شرح المہذب: ۶۳/۱؛ إقظاھم أُولی الأبصار: ص ۱۰۰؛ إعلام الموقعین عن رب العلمین: ۲۸۵/۲

۲۔ إعلام الموقعین: ۲۸۷/۳

۳۔ حلیۃ الأولیاء: ۱۰۶/۹

۴۔ إعلام الموقعین: ۲۸۳/۲

۵۔ أيضاً

۶۔ الرسالة: ۴۲۶/۲۵-۴۲۷-۴۲۸

چٹائی دے ماری تو اس نے نین کو مردہ حالت میں جتنا تو اللہ کے رسول ﷺ نے ایک غلام کی دیت کا فیصلہ کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ہم نے اس مسئلے میں اللہ کے رسول ﷺ کی یہ حدیث نہ سنی ہوتی تو ہم اس کے خلاف فیصلہ فرماتے اور بعض راویوں کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے کہا: قریب تھا کہ ہم اس مسئلے میں اپنی ذاتی رائے سے کوئی فیصلہ کر دیتے۔“

قرآن کی اس قدر واضح نصوص اور ائمہ سلف کے صریح منہج کے باوجود ہمارے ہاں بعض متجددین نصوص کی موجودگی میں اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں۔ جناب ڈاکٹر جاوید اقبال فرماتے ہیں:

”قرآن پاک میں اللہ پاک نے عدل کے ساتھ احسان کی بھی ترغیب دے رکھی ہے، لہذا وہاں احسان کے معنی برابری کے لیے گئے۔ یعنی بعض حالات میں قرآن پاک میں مقرر کیے گئے وراثت کے حصص میں رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر میں چاہتا ہوں کہ میری جائیداد ساری کی ساری میری بیٹی کو ملے تو میں کیوں ایسا نہیں کر سکتا۔ بیٹی یا بہن سارا گھر چلاتی ہے لیکن جائیداد کی تقسیم کے وقت اسے آدھا حصہ ملتا ہے... میرا موقف یہ ہے کہ ایک نئی فقہ پارلیمنٹ کے ذریعے بنائی جائے، جس میں امامیہ، حنفی، مالکی وغیرہ سب مکاتب فکر شامل ہوں، جس میں ہر کوئی اپنی پسند کے مطابق اپنے مسئلے کا حل نکال لے۔“ (۱)

کس سادہ لوحی سے ڈاکٹر صاحب قرآن کی قطعی نصوص میں اجتہاد کی دعوت پیش کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ بھی ہے، ہمیں ایک ایسی نئی فقہ بنانی چاہیے جس میں ہر کوئی اپنی پسند کے مطابق مسئلے کا حل نکال لے۔ جب اپنی ذاتی پسند ہی کے مطابق مسئلے کا حل نکالنا ہے تو علماء کو تکلیف دینے کی کیا ضرورت ہے؟۔ ہر کوئی خود سے ہی مجتہد بن جائے اور اجتہاد کے نام پر اپنی خواہش نفس کی پیروی کرتا رہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ (۲)

”اے نبی ﷺ! کیا آپ ﷺ نے ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ جس نے اپنی خواہش نفس (پسند) کو اپنا معبود بنا لیا ہے (یعنی ہر مسئلے میں اپنی پسند کو ترجیح دیتا ہے) کیا آپ ﷺ ایسے شخص کی ذمہ داری اٹھائیں گے؟۔“

ڈاکٹر جاوید اقبال کی طرح جناب الطاف احمد اعظمی صاحب کا بھی خیال یہ ہے کہ ہم نصوص یعنی احادیث کی موجودگی میں بھی اجتہاد کر سکتے ہیں۔ الطاف صاحب لکھتے ہیں:

”اس گفتگو سے ہم اس نتیجے تک پہنچے کہ قرآن مجید میں جن معاملات زندگی سے متعلق تفصیلی احکام دیے گئے ہیں، وہ ناقابل تغیر ہیں اور جہاں یہ تفصیل نہیں ہے وہاں بالقصد تفصیل سے گریز کیا گیا ہے تاکہ ان امور میں حالات و مقتضیات زمانہ کے لحاظ سے تفصیلی احکام بنائے جائیں۔ اسی کا نام اجتہاد ہے اس سلسلے میں نبی ﷺ کے اجتہادات کی حیثیت نظر کی ہے... یہاں ایک اہم سوال اٹھتا ہے کہ نبی ﷺ کی تشریحات نصوص یعنی اجتہادات کی حیثیت دائمی ہے یعنی ناقابل تغیر اور ہر دور کے حالات میں خواہ وہ عہد نبوی کے حالات سے یکسر مختلف ہوں، کسی رد و بدل کے بغیر واجب التعمیل ہیں؟ کم نظر علماء کا خیال ہے کہ اجتہادات نبوی دائمی ہیں اور ان میں کوئی ترمیم و اضافہ جائز نہیں ہے۔ اس سلسلے میں قول حق یہ ہے کہ نبی ﷺ کے وہ اعمال جو عبادات اور اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں ناقابل تغیر ہیں۔ لیکن معاملات سے متعلق احکام کی حیثیت دائمی نہیں ہے، حالات و ظروف زمانہ کے لحاظ سے ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے... اسلامی قانون کے مأخذ کی نسبت اس تفصیلی گفتگو سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی ہے کہ مستقل بالذات مأخذ قانون کی حیثیت صرف قرآن مجید کو حاصل ہے اور وہ دائمی یعنی ناقابل تغیر ہے۔ دیگر مأخذ قانون کی یہ حیثیت نہیں ہے، وہ احوال و ظروف زمانہ کے تابع ہیں یعنی قابل تغیر جیسا کہ بیان ہوا۔“ (۳)

الطاف صاحب کا خیال ہے کہ جن معاملات میں قرآن کے احکامات مجمل ہیں۔ ان مجمل احکامات کی تشریح میں وارد آپ کی احادیث کی

۱۔ سہ ماہی اجتہاد اجتہاد کیا ہے؟ کیوں کیا جاتا ہے؟ کون کر سکتا ہے؟ جون ۲۰۰۷ء، ص ۸۵

۲۔ الفرقان: ۲۵: ۲۳

۳۔ سہ ماہی اجتہاد خطبہ اجتہاد پر ایک نظر جون ۲۰۰۷ء، ص ۳۰، ۳۱، ۳۵

حیثیت دائمی نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ کی ایسی احادیث آپ ﷺ کے اجتہادات ہیں اور یہ احادیث صرف آپ ﷺ ہی کے زمانے کے تہذیب و تمدن کے مسائل کے حل کے لیے ہی تھیں۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ان کی قبیل کے مجتہدین کو قرآن کی مجمل نصوص کی تشریحات آج کے احوال و ظروف کی روشنی میں بذریعہ اجتہاد کرنی چاہئیں۔ حالانکہ اللہ کے رسول ﷺ کی سنن اور احادیث چاہے ان کا تعلق قرآن کے کسی مجمل حکم کی شرح سے ہو یا وہ قرآن کے علاوہ کسی نئے حکم کا ماخذ ہوں، ہر دو صورتوں میں دائمی اور ناقابل تغیر حیثیت کی حامل ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>(۱)</sup>

”اے اہل ایمان! اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکمرانوں کی بات مانو پس اگر کسی بھی مسئلے میں تمہارا (اپنے حکمرانوں سے) جھگڑا ہو جائے تو تم اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ (یعنی قرآن و سنت) کی طرف لوٹاؤ اگر تم اللہ اور آخری دن پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ بہت زیادہ بہتر اور انجام کار کے اعتبار سے اچھا ہے۔“

اس آیت مبارکہ میں ’نشیء‘ نکرہ وارد ہوا ہے اور لغت عرب کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب نفی، نہی یا کسی اسم شرط کے سیاق میں نکرہ ہو تو وہ اپنے عموم میں نص بن جاتا ہے یعنی پھر اس سے عموم بیان کرنا متکلم کا منشا ہوتا ہے۔<sup>(۲)</sup> لہذا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی قسم کے مسئلے میں بھی اگر شرعی حکم کے حوالے سے بحث ہو جائے تو اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ جب اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو فرمایا:

”فقال كيف تقضى فقال أقضى بما في كتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي.“<sup>(۳)</sup>

”آپ ﷺ نے کہا: تم کیسے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو کتاب اللہ میں ہے، اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے کہا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً و تفصیلاً) کتاب اللہ میں نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں گا (کیونکہ اس میں صراحت اور تفصیل قرآن کی نسبت زیادہ ہے)۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ (مسئلہ صریحاً و تفصیلاً) سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اپنی رائے (بنانے) میں اجتہاد (یعنی قرآن و سنت میں پوری کوشش و طاقت صرف) کروں گا۔“

اس حدیث کی سند میں اگرچہ بعض اہل علم نے کلام کیا ہے لیکن یہ روایت اپنے متن کے اعتبار سے ’صحیح‘ ہے۔<sup>(۴)</sup>

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو اس وقت اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان کہ ’تم کیسے فیصلہ کرو گے‘ صرف

۱۔ النساء: ۵۹:۴

۲۔ الوجیز: ص ۳۰۸

۳۔ سنن الترمذی، کتاب الاحکام عن رسول اللہ، باب ما جاء في القاضي كيف تقضى (۱۳۲۷) ۳۶/۳۱۹۔

۴۔ بعض علماء نے اس کو ضعیف کہا ہے جبکہ بعض علماء نے اس کے الفاظ کی بجائے اس کے متن کی شہرت کو بنیاد بناتے ہوئے اس کو ’صحیح‘ قرار دیا ہے۔ جن علماء نے اس حدیث کو موضوع یا ضعیف کہا ہے وہ درج ذیل ہیں:

امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ’باطل لا أصل له‘ کہا ہے۔ الإحکام فی أصول الأحکام: ۲۰۴/۲؛ امام جوزقانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو ’باطل‘ کہا ہے۔ الأباطیل والمناکیر: ۲۲۳/۱؛ امام ابن ملقن رحمہ اللہ نے اسے ’ضعیف باجماع أهل النقل فيما أعلمه‘ کہا ہے۔ البدر المنیر: ۳۳۵/۹؛ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث پر ’لا يصح ولا يعرف‘ کا حکم لگایا ہے۔ تہذیب الکمال: ۵۳۶/۴؛ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ’ضعیف‘ کہا ہے۔ ضعیف الترمذی: ۱۳۲۷؛ ضعیف أبی داؤد: ۳۵۹۲؛ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کی سند کو ’غیر متصل‘ کہا ہے۔ سنن الترمذی، کتاب الاحکام عن رسول اللہ، باب ما جاء في القاضي كيف تقضى۔

عقیدے یا اخلاقیات کے جھگڑے کے بارے میں نہ تھا بلکہ ہر قسم کے اختلاف کے بارے میں پوچھا جا رہا تھا کہ اس کا فیصلہ کیسے کرو گے اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ حکمران یا گورنر کی طرف اکثر و بیشتر معاملات سے متعلقہ تنازعات ہی کے حل کے لیے لوگ رجوع کرتے ہیں۔ اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

”یوشک الرجل متکثراً علی أریکته یحدث بحديث من حدیثی فیقول بیننا و بینکم کتاب اللہ ما وجدنا فیہ من حلال استحللناہ وما وجدنا فیہ من حرام حرمانہ وإن ما حرم رسول اللہ ﷺ مثل ما حرم اللہ.“ (۱)

”(وہ زمانہ) قریب ہے کہ ایک شخص تمکد لگائے بیٹھا ہوگا اور اس کے پاس میری احادیث میں سے کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ شخص کہے گا ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب موجود ہے پس جس کو اللہ کی کتاب نے حلال ٹھہرا دیا تو ہم بھی اس کو حلال سمجھیں گے اور جس کو ہم نے اللہ کی کتاب میں حرام پایا تو ہم بھی اسے حرام قرار دیں گے (اور یہی ہمارے لیے کافی ہے)۔ (خبردار!) بے شک جس کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہے وہ اسی طرح حرام ہے جیسے کسی شیء کو اللہ نے حرام قرار دیا ہو۔“

اس حدیث مبارکہ میں اللہ کے رسول ﷺ نے سنت میں بیان شدہ کسی بھی حلال یا حرام شیء کی حلت یا حرمت کے منکر کو ایک فتنہ پرور شخص قرار دیا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کی یہ پشین گوئی اس اعتبار سے سچ ثابت ہوئی ہے کہ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں نام نہاد مفکرین اور عقلیت پسند احادیث رسول کا کسی نہ کسی انداز سے انکار کرتے ہی رہے ہیں۔ بعض نے آپ ﷺ کی تمام روایات کا کلیتاً انکار کر دیا جیسا کہ غلام احمد پرویز کا معاملہ تھا جبکہ بعض نے حدیث کے انکار کے لیے حیلوں بہانوں سے کام لیا جیسا کہ الطاف صاحب کا خیال ہے کہ اخلاق و عبادات سے متعلق روایات تو قابل قبول ہیں لیکن ان کے علاوہ معاشیات، سیاسیات، معاشرت، جہاد و قتال، حدود و جنایات، قضاء، طعام و قیام لباس و زینت اور دیگر شعبہ ہائے زندگی سے متعلق مروی احادیث قرآن کی ایسی تشریح تھی جو صرف آپ ﷺ کے زمانے کے لیے واجب العمل تھی۔ یہ نکتہ نظر ان کی ایک ذاتی رائے ہے جس کی کوئی شرعی دلیل تا حال ان کو نہ مل سکی، بلکہ دلیل تو ان کے اس نظریے کے خلاف قائم ہے جیسا کہ

= جن علماء نے اس حدیث کی سند کو مقبول قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس حدیث کی مقبولیت کے درجات مختلف ہیں۔ امام محامد رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ’صحیح‘ کہا ہے۔ شرح مشکل الآثار: ۲۱۲/۹؛ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ’صحیح مشہور‘ کہا ہے۔ جامع بیان العلم و فضلہ: ۸۴۲/۲؛ امام ابن العربی رحمہ اللہ نے بھی اسے ’صحیح مشہور‘ کہا ہے۔ عارضة الأخوذی: ۳۰۰/۳؛ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسے ’اسنادہ جید‘ کہا ہے۔ مجموع الفتاوی: ۳۶۴/۱۳؛ امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی اسے ’اسنادہ جید‘ کہا ہے۔ تفسیر القرآن: ۱۳۶/۱؛ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔ إعلام الموقعین: ۱۸۳/۱؛ امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس کو ’حسن الأسناد ومعناہ صحیح‘ کہا ہے۔ تلخیص العلل المتناہیہ: ۲۶۹؛ امام شوکانی رحمہ اللہ نے اس کو ’حسن لغیرہ معمول بہ‘ کہا ہے۔ الفتح الربانی: ۴۲۸۵/۹؛ امام ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے ’غریب و موقوف‘ کہا ہے۔ موافقة الخبر الخبر: ۱۱۹/۱۔

اس روایت کی سند میں ایک راوی ’مبہم‘ ہے لہذا یہ سند متصل نہیں ہے جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے تمام اصحاب ثقہ تھے۔ اگر امام ابن قیم رحمہ اللہ کی اس بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ امام ابن حجر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ روایت ’موقوف‘ ہے کیونکہ اس روایت میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے اللہ کے رسول ﷺ سے روایت نہیں کر رہے ہیں۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے اسے ’حسن لغیرہ‘ کہا ہے اور اگر اسے ’حسن لغیرہ‘ مان لیا جائے تو اس کا معنی تو درست ہوگا لیکن اس کے الفاظ سے استدلال درست نہیں ہے اور یہی بات امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی کہی ہے۔ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ اور امام ابن العربی رحمہ اللہ نے اس روایت کو اس کی شہرت کی بنا پر ’صحیح‘ کہا ہے لہذا ان کے نزدیک بھی یہ روایت معنا ’صحیح‘ ہے جبکہ اس کے الفاظ ثابت نہیں ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ، امام ابن قیم رحمہ اللہ اور امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس حدیث کی سند کو جید قرار دیا ہے اور ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ اس روایت سے اجتہاد کے جواز کو صرف اس وجہ سے رد نہیں کر دینا چاہیے کہ اس کی سند کمزور اور ’منقطع‘ ہے۔ نتیجہ یہی ہے کہ یہ روایت اپنی سند اور اصول حدیث کی روشنی میں تو ’ضعیف‘ ہے لیکن اپنی شہرت اور کئی ایک طرق کی وجہ سے ’حسن لغیرہ‘ کے درجے کو پہنچتی ہے اور معنی کے اعتبار سے ’صحیح‘ ہے۔

مذکورہ بالا حدیث ان کے نکتہ نظر کا شدت سے انکار کر رہی ہے۔

### غیر منصوص مسائل میں اجتہاد

وہ مسائل کہ جن میں کوئی صریح نص موجود نہ ہو، ان میں اجتہاد جائز ہے۔ غیر منصوص سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے جیسا کہ بعض متجددین کا خیال ہے۔ جاوید احمد غامدی اور منظور الحسن صاحب اجتہاد کا دائرہ کار طے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”شریعت کے دائرے میں علماء اور محققین کا کام صرف اور صرف یہی ہے کہ احکام کے مفہوم و مدعا کو اپنے علم و استدلال کے ذریعے سے متعین کرنے کی کوشش کریں۔ اس میں ان کے لیے کسی تغیر و تبدل کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ جس دائرے میں شریعت خاموش ہے اس میں وہ دین و مذہب، تہذیب و تمدن اور عرف و رواج کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر طرح کی قانون سازی کر سکتے ہیں۔“<sup>(۱)</sup>

بعض لوگوں کو بس یہی فکر کھائے جاتی ہے کہ کسی طرح قرآن و سنت کو خاموش کروادیں۔ کیونکہ جب ایک دفعہ ثابت ہو جائے گا کہ قرآن و سنت تو ان مسائل میں خاموش ہیں۔ اب چاہے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے عقل عام (Common Sense) کے فلسفہ سے رہنمائی حاصل کر لیں یا فطرت انسانی کے نظریے کے تحت شریعت کا ڈھانچہ تشکیل دینا شروع کر دیں۔ یہ مفکرین اس لحاظ سے تمام معاصر مجتہدین میں عقل مند ثابت ہوئے ہیں کہ انہوں نے اس نکتے تک رسائی حاصل کر لی ہے جب تک یہ فکر عام ہے کہ قرآن و سنت میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے، اس وقت تک ان جیسوں کے اجتہادی فکر کو قبول عام حاصل نہ ہوگا۔ لہذا اٹھتے بیٹھے یہ نعرہ لگاؤ، قرآن و سنت جامع نہیں ہیں۔ قرآن و سنت میں ہر مسئلے کا حل موجود نہیں ہے۔ دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات نہیں ہے۔

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو زندگی کے ہر گوشے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن و سنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط، علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں تو ان سب کا حکم ایک جیسا ہوگا۔ اسی طرح اگر شرع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔ پس قرآن و سنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علت بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنا دیتی ہیں لہذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے، لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً، اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے کہ جن کو مصلحت، سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وإذا كانت الحادثة لائنص ولا إجماع فيها، فمجال الاجتهاد فيها هو البحث عن حكمها بأدلة عقلية كالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله أو العرف أو الاستصحاب، ونحوها من الأدلة المختلف فيها“ وهذا باب واسع للخلاف بين الفقهاء. “<sup>(۲)</sup>

”اور جب کسی مسئلے میں نہ تو نص صریح ہو اور نہ ہی اجماع ہو تو اس مسئلے میں اجتہاد کا میدان یہ ہے کہ اس مسئلے کا شرعی حکم عقلی دلائل مثلاً قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، سد الذرائع، عرف اور استصحاب وغیرہ جیسے اختلافی دلائل سے معلوم کیا جائے گا، اور ان دلائل کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہے۔“

قیاس، اجماع، مصلحت، عرف، سد الذرائع، شرائع من قبلنا، استصحاب اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ کی حجیت بھی قرآن و سنت کی نصوص

۱۔ ماہنامہ اشراق، اجتہاد، جون ۲۰۰۱ء، ص ۳۰

۲۔ أصول الفقه الإسلامي: ۱/۵۳۱

انفرادی اجتہاد اور اس کا تعارف۔ علماء نے احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج میں ان قواعد کے مآخذ یا مصادر ہونے کے دلائل اصول کی کتابوں میں اکٹھے کر دیے ہیں۔

## مجمع علیہ مسائل کے خلاف اجتہاد

جس طرح نصوص قرآن و سنت کی موجودگی میں اجتہاد جائز نہیں ہے اسی طرح مجمع علیہ مسائل میں بھی کوئی نیا اجتہاد پیش کرنا جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس مسئلے کا تعلق عرف یا ظروف و احوال سے ہو اور عرف یا حالات کی تبدیلی سے اس مجمع علیہ مسئلے کی نئی صورت پیدا ہو جائے۔ انڈیا سے تعلق رکھنے والے مفکر جناب راشد شاذ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ تمام قدیم فقہی مذاہب و آراء کو آن واحد میں یکسر مسترد کرتے ہوئے نئے سرے سے قرآن کی شرح و تفسیر کی جائے اور جدید حالات اور تہذیب و تمدن کے مطابق سارے دین کی ایک ایسی تعبیر نو کی جائے کہ جس میں کسی سابقہ عالم دین کا تذکرہ یا حوالہ تک موجود نہ ہو۔ جناب راشد شاذ صاحب لکھتے ہیں:

”جدید مصلحین کو ابتداء ہی سے اس بات کا التزام کرنا ہوگا کہ وہ تاریخی اسلام اور نظری اسلام میں نہ صرف یہ کہ امتیاز کریں بلکہ مطالعہ قرآنی میں ایک ایسے منہج کی داغ بیل ڈالیں جس کے ذریعے انسانی تعبیرات اور التباسات کے پردوں کا چاک کیا جانا ممکن ہو۔ اور یہ جب ہی ممکن ہے جب ہر مسئلہ کو از سر نو تحقیق و تجربہ کا موضوع بنایا جائے اور ہر مسئلہ پر قرآنی دائرہ فکر میں از سر نو گفتگو کا آغاز ہو۔ یقیناً جیسے اگر ہم قرآن مجید کو حکم مانتے ہوئے اپنے تہذیبی اور علمی ورثے کا ناقذانہ جائزہ لینے کی جرأت پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے تو ہم خود فکری طور پر نزول وحی کے ان ایام میں پائیں گے جب وحی کی ضیا پاشیاں ہمارے قلب و نظر کو منور اور ہمارے ملی وجود کو طمانیت سے سرشار رکھی تھیں۔“ (۱)

جناب راشد شاذ تجدد پسند مفکرین و مصلحین کو بڑا اچھا مشورہ فراہم کر رہے ہیں لیکن سوال تو یہ ہے کہ جتنا عرصہ ان مصلحین کو دین کی نئی تعبیر میں لگے گا تو اس وقت تک یا تو یہ مصلحین اس دنیا سے رخصت ہو کر قدام میں شامل ہو چکے ہوں گے یا پھر دنیا بہت ترقی کر چکی ہوگی لہذا آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے ان مفکرین کی نئی تعبیر دین قدیم بن جائے گی اور اگر اس آئندہ آنے والی نسل کو سابقہ متجددین کی فکر سے اتفاق نہ ہوا تو یہی کہیں گے کہ اس قدیم تعبیر دین کو بھی ترک کرتے ہوئے دین کی کسی نئی تعبیر کی تلاش میں سرگرم ہو جاؤ اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ اس طرح چودہ صدیوں میں اگر دین کی چھ یا سات تعبیریں تھیں تو اب ایک صدی میں سینکڑوں نئی تعبیریں وجود میں آجائیں گی اور ایک عامی اور غیر مسلم کے لیے تعبیرات کے اس سمندر میں دین اسلام کو تلاش کرنا مشکل ہو جائے گا۔ ایک اور جگہ راشد شاذ صاحب لکھتے ہیں:

”نئے مصلحین کو اس بات کا التزام بھی کرنا ہوگا کہ وہ وحی ربانی کے مقابلہ میں صدیوں کے متواتر عمل کو خواہ اس پر مفروضہ اجماع کی مہر ہی کیوں نہ لگ گئی ہو از سر نو تحلیل و تجزیے کا موضوع بنائیں۔ اب یہ کہنے سے کام نہیں چلے گا کہ کسی مخصوص مسئلے پر فلاں فلاں فقہاء اور ائمہ کی کتابوں میں یوں لکھا ہے یا یہ کہ فلاں مسئلہ پر امت کا اجماع ہو چکا ہے جسے از سر نو بحث کی میز پر نہیں لایا جاسکتا۔ خدا کے علاوہ انسانوں کے کسی گروہ کو اس بات کا اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ اجماع کی دھونس دے کر یا اہل حل و عقد کے حوالے سے ہمیں کسی مسئلہ پر تحلیل و تجزیے سے باز رکھے۔“ (۲)

معلوم نہیں! راشد صاحب کو کس نے اجماع کی دھونس لگا دی۔ یہاں تو لوگ سنت، سنت کیا قرآن کا انکار کر دیتے ہیں لیکن کوئی ان کو پوچھنے والا نہیں ہے۔ ہندو، سکھ، عیسائی، قادیانی، اہل تشیع، منکرین حدیث وغیرہ اسی ہندو پاک کے معاشرے میں رہتے ہیں۔ آج تک انہیں تو کسی نے اجماع کی دھونس نہیں لگائی۔ اگر تو راشد شاذ صاحب کا اجماع کی دھونس سے مراد کسی عالم دین کا اجماع کی پابندی کرنے پر زور دینا اور اس سے متعلقہ علمی دلائل کو بیان کرنا ہے تو پھر یہ دھونس تو راشد شاذ بھی یہ کہہ کر علماء کو لگا رہے ہیں کہ اجماع کی پابندی نہ کرو۔ راشد

۱۔ سرمایہ اجتہاد، اقبال کا نظریہ اجتہاد اور عصری تقاضے، ستمبر ۲۰۰۸ء، ص ۴۷

۲۔ ایضاً: ص ۷۸



صاحب کا اصل اضطراب یہ ہے کہ ان کی اس قدر پُر زور کے باوجود بھی لوگ قدیم فقہی مذاہب و آراء پر اعتقاد کیوں کرتے ہیں۔ جو ملت چودہ سو سال تک ائمہ سلف سے اپنا رشتہ جوڑنے پر مصر رہی ہو وہ جناب راشد شاذ کے عظیم مشوروں کی بدولت اپنے آباؤ اجداد اور ان کی علمی میراث سے قطع تعلقی پر کیسے آمادہ ہو جائے گی؟۔ لوگ صدیوں سے قرآن و سنت کی تفہیم میں ائمہ سلف کو اہمیت دیتے رہے ہیں اور قیامت تک ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

### قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نصوص کی تطبیق میں اجتہاد

بعض اہل علم کی طرف سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نصوص کے معنی و مفہوم کی تعیین میں تو اجتہاد نہیں ہو سکتا ہے لیکن ان نصوص کی تطبیق میں اجتہاد کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ مولانا زاہد الراشدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”اس عقل کی کارستانیوں کا مشاہدہ ہم گزشتہ دو صدیوں کے دوران مغرب میں کر چکے ہیں جہاں انسانی خواہشات کی سان پر چڑھ کر اس عقل عام نے زنا، عریانی، سودا اور ہم جنس پرستی جیسی لعنتوں کو بھی جواز کا درجہ دے دیا ہے بلکہ انھیں انسانی حقوق کے زمرے میں شمار کر لیا ہے۔ ہمارے خیال میں احکام شرعیہ کا مدار مقاصد و مصالح کو قرار دے کر مقاصد و مصالح کے بدلتے ہوئے معیارات کی بنیاد پر قرآن و سنت کے منصوص احکام میں تغیر و تبدل کے راستے تلاش کرنے کی موجودہ کوششوں کو مغرب کے اس فکری و تہذیبی انقلاب سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا کیونکہ اگرچہ اس کے لیے اصطلاح ”اجتہاد“ ہی کی استعمال کی جاتی ہے لیکن اس کے اہداف و مقاصد کا رشتہ ”اجتہاد“ کی بجائے تشکیل نو سے جاملتا ہے جو اسلام کی بجائے مغرب کی اصطلاح ہے اور مارٹن لوتھر کے فکری اور تہذیبی انقلاب کا کرشمہ ہے جس کے خوفناک نتائج سے آج خود مغرب بھی حیران و پریشان ہو رہا ہے اس لیے قرآن و سنت کے صریح احکام میں تغیر و تبدل کے لیے مقاصد و مصالح، عقل عام اور انسانی فہم و دانش کو واحد معیار اور مدار قرار دے کر ان کی تشکیل نو کے تصور کو نہ عقلی طور پر قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسلام کا چودہ سو سالہ اجماعی تعامل اور قرآن و سنت کے طے شدہ اصول اس کی اجازت دیتے ہیں۔ البتہ قرآن و سنت کے بیان کردہ صریح احکام و قوانین کو ابدی اور غیر متبدل تسلیم کر لینے اور ان کی قطعیت و ابدیت پر مکمل ایمان کے بعد ان کے اطلاق و نفاذ اور تطبیق کے حوالے سے زمانے کے تغیرات، ضروریات کے تنوع اور احوال کے اختلاف کا لحاظ رکھنا اس سے مختلف امر ہے اور اس کی گنجائش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ہماری رائے میں پہلی بات کا تعلق تشکیل نو سے ہے جبکہ دوسری بات کا تعلق اجتہاد سے ہے اور اسلام اجتہاد اور تجدید کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ مسلمہ اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کی ترغیب دیتا ہے اور اس پر اجر و ثواب بھی بیان کرتا ہے۔“ (۱)

اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ کسی شرعی حکم کے اطلاق میں بھی اجتہاد کیا جاتا ہے، تحقیق المناط کا اصل موضوع ہی یہی ہے۔ ہمیں جناب مولانا زاہد الراشدی رحمۃ اللہ علیہ کے تصور اجتہاد سے تو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اس تصور کی تفہیم کے لیے انہوں نے جو الفاظ اختیار کیے ہمارے خیال میں ان پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ہم مولانا کے اس تصور کو نسبتاً محتاط الفاظ میں کچھ یوں واضح کرتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ کوئی قطعی الدلالة و قطعی الثبوت شرعی حکم اپنے اطلاق میں بعض حالات، مصالح و عرف کی رعایت رکھتے ہوئے تبدیل بھی ہو جاتا ہے۔ عرف و احوال کی رعایت رکھتے ہوئے حکم شرعی تو تبدیل نہیں ہوتا لیکن علماء کے فتاویٰ و اجتہادات ضرور تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جن شرعی احکام کو عرف و حالات سے متعلق کر دیا گیا تو ان میں بھی حکم شرعی میں تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ ان احکامات میں شروع ہی سے ہر زمانے کے حالات و وقائع کا لحاظ موجود ہوتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (۲)

”اور ان عورتوں کے لیے حقوق ہیں مانند اس کے کہ جیسی ان پر ذمہ داریاں ہیں عرف کے مطابق۔“

اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے بعض حقوق و ذمہ داریاں تو قرآن و سنت کے ذریعے متعین کر دی ہیں جبکہ بقیہ حقوق و ذمہ داریوں کو اس آیت مبارکہ میں معاشرے کے عرف کے ساتھ متعلق کر دیا ہے لہذا عرف کی تبدیلی سے یہ حقوق و ذمہ داریاں بھی تبدیل ہوتی رہیں گی، یعنی نص نے شروع ہی سے اپنے اندر ایسی لچک رکھی ہے کہ قیامت تک آنے والے احوال و ظروف کو اپنے اندر سمیٹ لے۔ اسی طرح کسی شرعی حکم کی تطبیق یا اطلاق میں مصالح کا لحاظ تو رکھا جائے گا لیکن ان مصالح کی بنا پر شرعی احکام کو تبدیل نہیں کیا جائے گا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں قحط سالی کے زمانے میں قطع ید کی حد کو ایک عارضی مدت کے لیے ختم کر دیا تھا لیکن معاملہ یہ نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک حد کو ہمیشہ کے لیے ساقط کر دیا ہو بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ شرعی حکم کے اطلاق (application) میں کچھ وقتی موانع (restrictions) موجود تھے جن کی وجہ سے ان حالات میں وہ شرعی حکم لاگو نہیں ہو سکتا تھا اور مانع، خود حکم شرعی ہی کی ایک قسم ہے نہ کہ کسی شرعی حکم کی تبدیلی کا نام ہے۔ اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ نے ایک مریض اور بوڑھے شخص پر زنا کی حد جاری کرنے کے لیے سو کوڑوں کی بجائے یہ حکم دیا کہ ایک ایسی شاخ لے کر اس کو ماردی جائے جس میں سو ٹہنیاں ہوں۔ یہاں بھی بنظر غائر دیکھیں تو سد الذرائع کی بنیاد پر شرعی حکم تبدیل نہیں ہوا بلکہ مریض کے لیے شرعی حکم پر عمل کرنے میں رخصت کا حکم جاری کیا گیا ہے اور رخصت، عزیمت ہی کی طرح شرعی حکم کی ایک قسم ہے نہ کہ شرعی حکم کا تغیر و تبدل ہے جیسا کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنے کی رخصت ہے اور یہ رخصت ایک علیحدہ سے حکم ہے۔

اس بحث سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ مذکورہ بالا احادیث سے ایسے قواعد اخذ کرنا درست نہیں ہے کہ شارع نے چونکہ مصالح و مقاصد کی خاطر بعض صورتوں میں حکم تبدیل کر دیا ہے مثلاً مریض اور بوڑھے زانی کو سو کوڑوں کی بجائے ایک شاخ لے کر ماردی تو ہمیں بھی یہ حق حاصل ہے کہ مصالح و مقاصد کی خاطر حکم شرعی کو تبدیل کر دیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ’شارع‘ تو ’شارع‘ ہے اس کا حکم ہی شریعت ہے۔ اس لیے اللہ کے رسول ﷺ کا بوڑھے مریض زانی کو ایک شاخ لے کر ماردینا بھی ایک شرعی حکم ہے جو امت کو یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کے زانی مجرم پر اس طرح کی سزا لاگو ہوگی۔ جبکہ مجتہد مکلف ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ شریعت میں مقاصد شریعت کے نام سے تبدیلی کرتا پھرے۔

ڈاکٹر عیاض بن نامی السلمی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”لا ینکر تغیر الفتوی بتغیر الأزمان: نص العز ابن عبد السلام، والقرافی، وابن القیم، وغیرہم علی أن الحکم أو الفتوی قد یتغیران فی المسألة الواحدة لأجل تغیر الأعراف والعادات والأزمان، ونحو ذلك مما له أثر فی الحکم. وقد توسع فی القاعدة بعض المتأخرین، ولم یقصر وھا علی الأحکام التی ترجع إلی العرف والعادة. وأنکرھا بعض العلماء لما فہم منها العموم لجميع الأحکام، أو لما فی ظاہرھا من الاحتمال الباطل الذی یوہم بأن الحکم فی المسألة الواحدة بعینھا قد یتغیر عند اللہ جل وعلا بلا نسخ وحملوا ما یدکرہ العلماء من الأمثلة علی تغیر الأحکام لتغیر الزمان أو الأحوال علی أن الحکم الشرعی لم یتغیر، وإنما تخلف تعلقہ بالصورة المشابهة فی الظاهر للصورة السابقة لعدم تحقق المنطوق حیث کان موجودا فی الصورة السابقة وغیر موجود فی الصورة اللاحقة.“ (۱)

”زمانے کے حالات کی تبدیلی سے فتاویٰ کے بدل جانے کا کوئی بھی انکار نہیں کرے گا جیسا کہ عز بن عبد السلام رحمہ اللہ، قرافی رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ وغیرہ نے اس بارے میں بحث کی ہے کہ ایک ہی مسئلے میں کوئی اجتہادی حکم یا فتویٰ عادت، عرف اور حالات یا اجتہاد میں اثر انداز ہونے والی اس طرح کی بعض دوسری چیزوں کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض متأخرین نے اس قاعدے میں توسع اختیار کیا ہے اور اس کو صرف ان احکام تک محدود نہیں رکھا ہے جو عرف و عادت کی طرف لوٹتے ہیں۔ جبکہ بعض علماء نے اس قاعدے کے تمام احکام کے لیے عام ہونے کے اندیشے کی بنا پر اس کا رد کیا ہے یا اس وجہ سے اس قاعدے کا رد کیا ہے کہ اس قاعدے میں یہ باطل وہم پیدا ہونے کا امکان موجود ہے کہ ایک ہی مسئلے میں اللہ کی شریعت بغیر کسی نسخ کے تبدیل ہو جاتی ہے اور جن مثالوں کو علماء کا پہلا طبقہ زمانے

اور احوال کی تبدیلی سے احکام شرعیہ کی تبدیلی کی دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے ان کو علماء کا یہ دوسرا طبقہ اس بات پر محمول کرتا ہے کہ حکم شرعی تبدیل نہیں ہوا بلکہ مقیاس کی مقیاس علیہ سے مشابہت ظاہر تو ہوتی ہے لیکن مقیاس علیہ میں جو علت پائی جاتی ہے وہ مقیاس میں نہیں پائی جاتی، جس کی وجہ سے حکم کا تعلق مقیاس سے نہیں ہوتا۔“

ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بوڑھے زانی جیسی مثال میں علماء کو قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں سے ایک نیا حکم تلاش کرنا ہے۔ بعض علماء نے مقاصد شریعت کا کلیتاً انکار کر دیا جو ایک درست طرز عمل نہیں ہے جبکہ دوسری طرف بعض مفکرین نے مقاصد شریعت کو اس قدر اہمیت دی کہ اس کی تکمیل کے نام پر جزوی تعلیمات کو ترک کرنا شروع کر دیا۔ ایک دفعہ جناب حنیف رامے صاحب نے بسنت کو جاری رکھنے کے حق میں یہ دلیل بیان فرمائی کہ اس کے ساتھ ہزاروں لوگوں کا روزگار وابستہ ہے اور انسانی مال کا تحفظ و فروغ، دین اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد ہے۔ پس بسنت پر پابندی لگانا ہزاروں لوگوں کو بے روزگار کرنے کے مترادف ہے۔ یہاں طوالت کے خوف سے اشارتاً اس کا تذکرہ کرتے ہوئے ہم آگے بڑھنا چاہیں گے کہ اجتہاد کرتے وقت مقاصد شریعت اور جزئی تعلیمات میں توازن کی راہ اختیار کرنی چاہیے۔

### اجتہاد کا حقیقی دائرہ کار

عصر حاضر میں اجتہاد کے حوالے سے سب سے بڑا فتنہ اس کی تعریف اور اس کے دائرہ کار کے ذریعے پیدا کیا جا رہا ہے۔ اس بحث میں ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ اجتہاد کیا ہے؟ اجتہاد کے بارے اس وقت تین قسم کے نظریات لی حلقوں میں پائے جاتے ہیں۔

❁ اجتہاد شریعت یعنی قرآن و سنت پر اضافہ کرنے کا نام ہے؟

❁ اجتہاد شریعت یعنی قرآن و سنت کے احکام میں تبدیلی یا ان کے نسخ کا نام ہے؟

❁ اجتہاد قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں حکم شرعی کی تلاش کا نام ہے؟

اس میں کسی قسم کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ دین محمدی اور شریعت اسلامیہ مکمل ہو چکی ہے۔ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نبوت کا دروازہ قیامت تک کے لیے بند ہو چکا ہے۔ بعض معاصر مفکرین کا خیال ہے کہ شریعت اسلامیہ معاذ اللہ ناقص ہے اور اس کی تکمیل یا اس میں تبدیلی کے لیے اجتہاد کیا جائے گا۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر جاوید اقبال کا خیال یہ ہے کہ قرآن کے بعض مفصل احکام ایسے ہیں جو اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے کی تہذیب و تمدن کے لیے موزوں تھے، آج کل کے زمانے میں ان احکامات کی پیروی ناقابل عمل ہے لہذا ان احکامات میں اجتہاد کرتے ہوئے انہیں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے شریعت کو ناقص قرار دیتے ہوئے اس کی تبدیلی کا دعویٰ کرنے سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ پس ان دو حضرات کے نزدیک اجتہاد شرعی احکام کو معاصر تہذیب و تمدن کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے کا نام ہے۔ الطاف احمد صاحب کا تصور اجتہاد یہ ہے کہ قرآن کے مجمل احکامات کی تشریح میں مروی رسول اللہ ﷺ کی احادیث صرف آپ ﷺ کے زمانے کے حالات کا حل پیش کرتی ہے لہذا آج ہمیں آپ ﷺ کی ان روایات کو نظر انداز کرتے ہوئے قرآن کے ان احکامات کی از سر نو تعبیر و تشریح کرنی ہوگی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم دیا ہے لیکن اس کے نصاب کو بیان نہیں کیا اور آپ ﷺ نے اپنے زمانے کے عرف و رواج کو ملحوظ رکھتے ہوئے غنا کا ایک نصاب مثلاً ساڑھے سات تولے سونا، ساڑھے باون تولے چاندی، پانچ وسق غلہ و پھل اور مال مویشیوں کا نصاب وغیرہ مقرر کر دیا تھا۔ آج ہمیں اپنے زمانے کے ظروف و حالات کے مطابق غنا کی ایک تعریف کرتے ہوئے اس نصاب میں تبدیلی کرنا چاہیے اور یہی اجتہاد ہے۔ قرآن و سنت کے احکامات میں اس قسم کی تفریق کرنا کہ قرآن کے مفصل احکامات تو دائمی ہیں جبکہ سنت کے مفصل احکامات وقتی و عارضی دور کے لیے تھے، کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ شرعی دلائل اس نظریے کے خلاف قائم ہیں جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ قرآن اور سنت کے احکامات اپنے دوام کے اعتبار سے ایک جیسی حیثیت رکھتے ہیں لہذا سنت کے احکامات کو وقتی و عارضی قرار دینا شریعت کو ناقص قرار دینے کے مترادف ہے کیونکہ اس میں تو کسی کو بھی اختلاف

نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے لیے شریعت قرآن تھا یا آپ ﷺ کی سنت مبارکہ۔ جب آپ ﷺ کی سنت مطہرہ بھی صحابہ رضی اللہ عنہم کے لیے شریعت تھی اور شریعت عارضی دور کے لیے تھی تو یہ اس کا نقض ہوا۔ پس الطاف صاحب بھی شریعت میں تبدیلی کو اجتہاد سمجھتے ہیں۔

غامدی صاحب کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شریعت کی جامعیت اور تکمیل کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ شریعت اگر مکمل ہے تو یہ کہنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے کہ کسی مسئلے میں اگر قرآن و سنت خاموش ہوں تو اجتہاد کیا جائے گا۔ اگر قرآن و سنت کسی مسئلے میں خاموش ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت ہر مسئلے کا حل پیش نہیں کرتے اور شریعت اسلامیہ ایک جامع شریعت نہیں ہے۔ گویا شریعت کی تکمیل کا کام تاقیامت بذریعہ اجتہاد و مجتہدین جاری و ساری رہے گا۔ یہ دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ نظر اسلام کے بنیادی تصورات و اساسات ہی کے خلاف ہیں۔ ختم نبوت کے عقیدے کا بھی بنیادی تقاضا یہی ہے کہ کسی قسم کی بھی شریعت سازی یا شریعت میں تبدیلی کے دروازے کو بند کیا جائے۔ لیکن بعض معاصر مفکرین نے ختم نبوت کے عقیدے کو ماننے کے باوجود نبی کے اختیارات مجتہدین کو تفویض کرنا شروع کر دیے ہیں۔

ان دونوں انتہاء پسندانہ نکتہ ہائے نظر کے مابین ائمہ سلف کا نکتہ نظر یہ ہے کہ اجتہاد حکم شرعی کی تلاش کا نام ہے۔ یعنی جب بھی کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے کہ جس کا حکم واضح اور صریح انداز میں قرآن و سنت میں موجود نہ ہو تو قرآن و سنت کی وسعتوں اور گہرائیوں میں سے اس واقعے سے متعلق حکم شرعی کو مستنبط کرنا اجتہاد ہے۔ استنباط کسی چیز سے ہوتا ہے مثلاً پانی اگر کنویں میں موجود ہے تو اس پانی کے استنباط کا مطلب کنویں میں سے پانی نکالنا ہے نہ کہ کنویں کے باہر سے پانی حاصل کر لینا۔ اسی طرح حکم شرعی کو قرآن و سنت سے نکالنا اجتہاد ہے نہ کہ باہر سے کسی اور خارجی ذریعے سے معلوم کرنا۔ پس قیامت تک آنے والے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہے۔ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت نے صریح الفاظ میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے جبکہ اکثر اوقات قرآن و سنت کا منہج یہ ہے کہ وہ ایسے ضوابط، علل اور اسباب بیان کر دیتے ہیں کہ جن کے ساتھ احکام معلق ہوتے ہیں لہذا جو جزئیات بھی کسی کلی ضابطے کے تحت آتی ہوں ان سب کا حکم ایک جیسا ہوگا۔ اسی طرح اگر شرع نے کسی چیز کو کسی علت کی وجہ سے حرام کیا ہے تو وہ علت جن اشیاء میں بھی پائی جائے گی وہ حرام متصور ہوں گی۔ پس قرآن و سنت نے بعض اشیاء کی حرمت تو صریح الفاظ میں بیان کر دی اور اکثر اوقات ایسی علل بیان کر دی ہیں جو کسی چیز کو حرام بنادیتی ہیں لہذا ان علل کی وجہ سے جب ہم کسی چیز کو حرام ٹھہرائیں گے تو اگرچہ ہم یہی کہیں گے کہ فلاں چیز نص سے حرام ہوئی ہے اور فلاں قیاس سے، لیکن دونوں چیزوں کا حکم شریعت یا نصوص میں موجود ہے ایک کا صراحتاً اور دوسری کا قیاساً۔ اسی طرح کا معاملہ ان مسائل کا بھی ہے جن کو مصلحت، سد الذرائع اور عرف وغیرہ جیسے قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ قیاس، اجماع، مصلحت، عرف، سد الذرائع، شرائع من قبلنا، استحباب اور استحسان وغیرہ جیسے قواعد عامہ کی حجت بھی قرآن و سنت کی نصوص ہی سے ثابت ہے۔ علماء نے احکام شرعیہ کے استنباط و استخراج میں ان قواعد کے مآخذ یا مصادر ہونے کے دلائل اصول کی کتابوں میں جمع کر دیے ہیں۔

## اجتہاد کا شرعی حکم

اجتہاد کے جواز کے لیے ایک حدیث بیان کی جاتی ہے جو بہت معروف ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن فقال كيف تقضى فقال أقضى بما في كتاب الله فإن لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي إل الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله..... قال أبو عيسى هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس اسناده عندی بم متصل و أبو عون الثقفي اسمه محمد بن عبيد الله.“ (1)

”حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے چند ایک اصحاب سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف (گورنر بنا کر) بھیجا اور کہا کہ تم کیسے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: جو کتاب اللہ میں ہے اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اللہ کے

رسول ﷺ نے کہا: اگر وہ کتاب اللہ میں نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ سنت رسول ﷺ میں بھی نہ ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: میں اپنی رائے بنانے میں (قرآن و سنت میں) اجتہاد کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں کہ جس نے اللہ کے رسول ﷺ کے رسول کو اس بات کی توفیق دی... امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم اس حدیث کی صرف اسی سند سے واقف ہیں اور میرے نزدیک اس کی اسناد متصل نہیں ہے۔ ابو عون الشقفی کا نام محمد بن عبید اللہ ہے۔“

بعض مفکرین نے اس روایت کے الفاظ 'اجتہاد' سے یہ استدلال کیا ہے کہ اجتہاد محض ایک عقلی رائے کا نام ہے۔ ہم اس روایت کے بارے میں سابقہ صفحات میں یہ بحث کر چکے ہیں کہ یہ روایت معنأً 'صحیح' ہے جبکہ اس کے الفاظ کا ثبوت ایک مشکل امر ہے۔ لہذا اس روایت سے من جملہ یہ مسئلہ اُخذ کرنا تو درست ہوگا کہ کسی شرعی مسئلہ کو معلوم کرنے کے تین ذرائع ہو سکتے ہیں یعنی قرآن، سنت اور اجتہاد۔ لیکن اس روایت کے الفاظ سے کوئی نکتہ اُخذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

لہذا اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ اجتہاد تو محض ذاتی رائے کا نام ہے اور یہ قرآن و سنت کے علاوہ انسان کی عقلی رہنمائی ہے؛ بالکل غلط اور باطل عقیدہ ہے۔ اجتہاد کی جتنی بھی تعریفیں ہم نے ائمہ سلف کے حوالے سے پیش کی ہیں ان سب میں بنیادی نکتہ یہی ہے کہ قرآن و سنت اور ان سے ماخوذ مصادر کی روشنی میں حکم شرعی کی تلاش کو اجتہاد کہتے ہیں۔ محض عقلی یا ذاتی رائے حکم شرعی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا کہ پہلے قرآن میں کسی مسئلہ کا حل تلاش کیا جائے گا اور اگر قرآن میں نہ ہو تو پھر سنت میں دیکھا جائے گا، بھی غلط ہے کیونکہ کسی مسئلہ کے حل کی تلاش میں قرآن و سنت کو ایک ساتھ رکھا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کا بیان ہیں۔ اسی طرح اس حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ بہت سے احکامات کے بارے میں قرآن و سنت خاموش ہیں اور ان مسائل میں اصل مصدر و مأخذ انسان کی ذاتی رائے و عقل ہے۔ خلاصہ کلام یہی ہے کہ اس حدیث کا معنی صحیح ہے لیکن اس کی سند یا الفاظ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے دین کے انتہائی اہم و بنیادی مسائل مثلاً انسانی عقل و رائے بھی مصدر شریعت ہے، کا تعین کیا جائے۔

### غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کی شرعی حیثیت

فعل اجتہاد کا شرعی حکم کیا ہے یعنی اجتہاد کرنا فرض ہے، مستحب ہے یا ضرورت ہے وغیرہ۔ اہل الرائے کے نزدیک اجتہاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور ضرورت ہو یا نہ ہو اجتہاد ہوگا لیکن یہ حضرات اس میں اتنا فرق کر لیتے ہیں کہ ضرورت کے وقت اجتہاد فرض ہوگا جبکہ بغیر ضرورت کے مستحب ہوگا جبکہ اہل الحدیث یعنی محدثین کا نقطہ نظر اس سے برعکس ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد ایک وقتی ضرورت ہے جب کوئی مسئلہ درپیش آئے گا تو اجتہاد کیا جائے گا اور جب تک کوئی حادثہ وقوع پذیر نہ ہوا ہو تو اس کے بارے میں فرضی قیاس آرائیاں کرتے ہوئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بھی یہی ہے۔ ان کے نزدیک اجتہاد ایک ضرورت ہے جو نئے پیش آمدہ مسائل میں شرعی رہنمائی کی تلاش کے لیے کیا جاتا ہے اور جب تک ضرورت نہ ہوگی اجتہاد بھی نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ونحكم بالاجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الإعواز وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة.“<sup>(۱)</sup>

”اور ہم اجماع کے ذریعے حکم لگاتے ہیں پھر قیاس کرتے ہیں اور قیاس اجماع کی نسبت کمزور دلیل ہے لیکن یہ ضرورت کی جگہ ہوگا کیونکہ یہ اس وقت جائز نہیں ہوتا جبکہ خبر موجود ہو جیسا کہ تیمم کا معاملہ ہے سفر میں جب پانی کا ملنا دشوار ہو اس وقت تیمم طہارت کا باعث ہوگا لیکن پانی کی موجودگی میں تیمم طہارت کا ذریعہ نہ بنے گا اسی طرح قیاس بھی سنت کی غیر موجودگی میں اس کے بعد حجت ہوگا۔“

یہی قول امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة.“<sup>(۱)</sup>

”پس جب امام احمد رحمہ اللہ کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ کا قول یا قول صحابی یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ (کسی مسئلے کے حل کے لیے) اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے۔ پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔“

امام ابن قیم رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”يُصار إلى الاجتهاد وإلى القياس عند الضرورة. وهذا هو الواجب على كل مسلم إذا اجتهد الرأي إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة. قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة. ذكره البيهقي في مدخله.“<sup>(۲)</sup>

”اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطر کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مرد اور خون مباح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔ امام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ سے قیاس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا: ضرورت کے وقت ہوگا۔ اس اثر کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے ’مدخل‘ میں بیان کیا ہے۔“

امام شاطبی رحمہ اللہ نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔ انہوں نے اجتہاد کی بنیادی طور پر دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی قسم کے بارے میں لکھتے ہیں:

”الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله.“<sup>(۳)</sup>

”اجتہاد دو قسم کا ہے ان میں سے ایک قسم کا اجتہاد تو وہ ہے جو اس وقت ختم ہوگا جب تکلیف ختم ہو جائے گی اور یہ قیامت کے وقت ہوگا (یعنی پہلی قسم کا اجتہاد قیامت تک جاری رہے گی)۔ جہاں تک اجتہاد کی دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ممکن ہے کہ وہ قیامت سے پہلے ہی ختم ہو جائے۔ پہلی قسم کا اجتہاد تحقیق مناط (کسی شرعی حکم سے نکالی ہوئی علت کا غیر منصوص اشیاء میں اثبات) سے متعلق ہے۔ تحقیق مناط کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم شرعی دلیل سے ثابت ہو لیکن اس حکم کے محل کی تعیین میں بھی غور و فکر کی گنجائش موجود ہو۔“

آگے چل کر اجتہاد کی دوسری قسم پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وأما الضرب الثاني وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع أحدها المسمى بتقييح المناط وذلك أن يكون الوصف المعبر في الحكم المذكور مع غيره في النص فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى. . . والثاني المسمى بتخريج المناط وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث وهو الاجتهاد القياسي وهو معلوم والثالث هو

۱۔ إعلام الموقعين: ۳۲/۱

۲۔ أيضاً: ۲۸۴/۲

۳۔ الموافقات: ۸۹/۴۔ ۹۰

نوع من تحقیق المناط المتقدم الذكر لأنه ضربان أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد ونوع الرقبة في الكفارات وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه فكان تحقيق المناط على قسمين - تحقيق عام وهو ما ذكر وتحقيق خاص من ذلك العام<sup>(۱)</sup>۔

”دوسری قسم کا اجتہاد جو ختم ہو سکتا ہے وہ تین طرح کا ہے۔ اس کی پہلی قسم تنقیح المناط کہلاتی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی نص میں موجود حکم کے معتبر وصف کے ساتھ ساتھ غیر معتبر اوصاف کا تذکرہ بھی ہو اور اجتہاد کے ذریعے ان اوصاف کی چھان پھٹک کرنے کے بعد حکم کے لغو اوصاف کو علیحدہ کرتے ہوئے معتبر وصف (یعنی علت) کا تعین کیا جائے۔ اس کی دوسری قسم توخر تاج المناط کہتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نص میں حکم کی علت موجود نہ ہو اور تحقیق سے منصوص حکم کی علت معلوم کی جائے اس کو اجتہاد قیاسی بھی کہتے ہیں اور یہ فقہاء کے ہاں معروف ہے۔ اور تیسری قسم پہلی قسم یعنی تحقیق المناط ہی کی ایک قسم ہے۔ تحقیق المناط کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو انواع سے متعلق ہے نہ کہ اشخاص سے، جیسا کہ حالت احرام میں شکار کیے گئے جانور کے مثل کی نوع تلاش کرنا یا کفارے میں کس نوع کی گردن آزاد کرنی ہے، اس کا اور اس جیسی چیزوں کا تعین کرنا۔ اور سابقہ اقسام میں اس کا ذکر گزر چکا ہے۔ تحقیق مناط کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں اس چیز میں علت کو ثابت کیا جاتا ہے کہ جس میں حکم کی علت موجود ہو۔ پس تحقیق مناط کی دو قسمیں ہوں گی: ایک عام ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا اور دوسری خاص ہے۔“

### مختلف حالات و اشخاص کے اعتبار سے اجتہاد کا شرعی حکم

حالات و زمانے کی رعایت اور اشخاص کے علمی مقام و مرتبہ کے پہلو سے اجتہاد کا حکم مختلف مسائل میں مختلف افراد کے اعتبار سے تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ ڈاکٹر وہب الزحیلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”قال العلماء: إذا وقعت حادثة لشخص، أو سئل عن حادثة، فإن حكم الاجتهاد في حقه يكون فرضاً عينياً، وقد يكون فرضاً كفائياً، وقد يكون مندوباً، وقد يصير حراماً.“<sup>(۲)</sup>

”علماء نے کہا ہے کہ جب کسی شخص کے ساتھ کوئی واقعہ پیش آتا ہے یا کسی مسئلے کے بارے سوال کیا جاتا ہے تو اس شخص کے حق میں اجتہاد کا حکم بعض اوقات فرض عین کا ہوتا ہے اور بعض اوقات فرض کفایہ کا، بعض صورتوں میں اجتہاد مندوب ہوتا ہے تو بعض حالات میں حرام ہوگا۔“

اسی طرح ڈاکٹر عبدالکریم نملہ رحمہ اللہ نے بھی اجتہاد کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ فرض، مندوب اور حرام اجتہاد۔ فرض اجتہاد کے بارے لکھتے ہیں:

”يكون الاجتهاد فرض عين في حالتين: الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لأن المجتهد لا يجوز أن يقلد غيره في حق نفسه، ولا في حق غيره. الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور، لأن عدم الاجتهاد يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممنوعاً شرعاً. ثانياً: يكون الاجتهاد فرض كفاية عندما تنزل حادثة بأحد، فاستفتى أحد العلماء، فإن الوجوب يكون فرضاً عليهم جميعاً، وأخصهم بفرضه المخصوص بالسؤال عنها، فإن أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم، وإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا.“<sup>(۳)</sup>

”اجتہاد دو صورتوں میں فرض عین ہوگا۔ پہلی صورت تو میں کسی مجتہد کا ذاتی مسئلے میں اجتہاد فرض عین ہوگا کیونکہ مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد ہوتے ہوئے اپنے یا کسی اور کے مسئلے میں کسی غیر کی تقلید کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی اور شخص کے مسئلے میں

۱۔ الموافقات: ۹۵/۴-۹۷-۹۷

۲۔ أصول الفقه الإسلامي: ۱۰۵۵/۲

۳۔ إتحاف ذوي البصائر: ۳۴/۸-۳۵

اجتہاد کرے جبکہ اس مسئلے میں اجتہاد اس پر بعینہ لازم ہو اس طرح سے کہ وقت بھی کم ہو۔ ایسی صورت میں فوری اجتہاد فرض ہوگا کیونکہ وقت کی تنگی میں اجتہاد نہ کرنا ضرورت کے وقت سے بیان کو مؤخر کرنے کے متقاضی ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اجتہاد کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بعض اوقات فرض کفایہ ہوتا ہے مثلاً جب کسی شخص کو کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو وہ علماء سے اس کے بارے فتویٰ طلب کرتا ہے۔ اس صورت میں اس مسئلے کا حل بتانا سب علماء پر فرض تھا اور جس عالم سے مسئلہ پوچھا گیا ہے اس پر یہ فرض سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے۔ اگر تو کسی ایک عالم نے بھی اس مسئلے کا جواب دے دیا تو سب سے فرض ساقط ہو جائے گا اور اگر صحیح رائے جاننے کے باوجود بھی انہوں نے مسئلے کا حل نہ بتایا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر کسی شبہ کی وجہ سے وہ اس میں اجتہاد نہ کر سکیں تو معذور سمجھیں جائیں گے۔“

آگے چل کر مندوب اور حرام اجتہاد کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

”ثالثاً یكون الاجتهاد مندوباً إلیه فی حالتین؛ هما: الحالة الأولى: أن یجتهد العالم قبل نزول الحادثة لیسبق إلی معرفة حکمها قبل وقوعها. الحالة الثانية: أن یستفتیه سائل عن حکم حادثة قبل نزولها۔ رابعاً: یكون الاجتهاد محرماً فی حالتین هما: الحالة الأولى: أن یقع الاجتهاد فی مقابلة دلیل قاطع من نص أو اجماع. الحالة الثانية: أن یقع ممن لم تتوفر فیہ شروط المجتهد فیما یجتهد فیہ.“<sup>(۱)</sup>

”اجتہاد کی تیسری قسم مندوب اجتہاد کی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کوئی عالم کسی مسئلے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی اس کا حکم جاننے کے لیے اجتہاد کرے یا اس کی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مسئلے کے عملاً واقع ہونے سے پہلے اس کے حکم کے بارے میں کسی مجتہد سے سوال کرے۔ اجتہاد کی چوتھی قسم حرام اجتہاد کی ہے اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ کسی قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نص یا اجماع کے بالمقابل اجتہاد کیا جائے۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص اجتہاد کرے جس میں مجتہد فیہ مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط موجود نہ ہوں۔“

### صحت و بطلان کے اعتبار سے اجتہاد کا حکم

اگر تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر اسی زمانے یا مابعد کے زمانوں میں امت کا اجماع ہو جائے تو یہ اجتہاد قطعی الدلالة ہوگا اور ہم یہ بات یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اجماعی اجتہاد سے حاصل شدہ حکم اللہ ہی کا حکم ہوتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

”إن الله لا یجمع أمتی أو قال أمة محمد ﷺ علی ضلالة وید الله علی الجماعة ومن شذ شذ إلی النار.“<sup>(۲)</sup>

”بے شک اللہ تعالیٰ میری امت یا امت محمدیہ کو گمراہی پر جمع نہ کرے گا۔ اور اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔ اور جو کوئی جماعت سے علیحدہ ہوا تو وہ آگ میں بھی علیحدہ ہوا۔“

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

۱۔ إتحاف ذوی البصائر: ۳۵/۸

۲۔ سنن الترمذی؛ أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء فی لزوم الجماعة (۲۱۶۷) ۴/۲۶۶۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے: ”هذا وإن لم یصح لفظه ولا سندہ فمعناه صحیح، یعنی اس حدیث کے الفاظ وسند تو اگرچہ درست نہیں ہے لیکن اس کا معنی صحیح ہے۔ الاحکام فی أصول الأحکام: ۵۴۰/۱؛ امام ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو ’مشہور المتن‘ کہا ہے۔ موافقة الخبر الخبر: ۱۰۵/۱؛ امام زرقانی رحمہ اللہ نے اسے ’صحیح‘ کہا ہے۔ المقاصد الحسنة: ص ۵۳۸؛ علامہ عجلونی رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں ’مشہور المتن‘ ولہ أسانید كثيرة وشواهد عديدة‘ کا حکم لگایا ہے۔ كشف الخفاء: ۲/۲۷۰؛ شیخ محمد بن محمد الغزی نے بھی اس کو ’مشہور المتن‘ وشواہدہ صحیحة‘ کہا ہے۔ اتقان ما یحسن: ۲/۶۹۰؛ حافظ عراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ’فیہ نظر‘۔ مختصر المنہاج: ص ۳۹



”إن أمتي لا تجتمع على ضلالة.“ (۱)

”بے شک میری امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہوگی۔“

بعض روایات میں الفاظ ہیں:

”لا تجتمع أمتي على خطأ.“ (۲)

”میری امت غلطی پر اکٹھی نہیں ہوگی۔“

امت کے اجماع سے مراد مجتہدین علمائے امت کا اجماع ہے کیونکہ شرعی احکام کا علم حاصل کرنے میں امت علمائے مجتہدین کی متبع ہوتی ہے لہذا علمائے مجتہدین کے اجماع سے امت کا اجماع از خود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ’مجموع الفتاویٰ‘ میں واضح کیا ہے۔

لیکن اگر کسی مسئلے میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہو تو اس مسئلے میں حق بات اور شرعی حکم ایک ہی ہوتا ہے یا ایک سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ شیخ عبدالوہاب عبدالسلام طویلہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”إذا صدر الاجتهاد من أهله، و وقع في محله فهل يكون كل ما أدى إليه حقاً وصواباً؟ اختلف العلماء في ذلك. واختلافهم هذا مبني على اختلافهم في أنه هل لله تعالى حكم معين في جميع أفعال العباد نصب عليه دليلاً وأوجب طلبه، أو لا؟ ذهب قوم إلى أن الحق في المسائل الاجتهادية، دون الإعتقادية والقطعية، متعدد، وليس لله حكم أو حق معين في المسألة قبل اجتهاد المجتهد، بل الحكم بالنسبة للمجتهد ما أداه إليه اجتهاده، وكل مجتهد مصيب في المسائل العملية ظاهراً وباطناً. . . وذهب الجمهور إلى أن الحق واحد لا يتعدد، وأن لله تعالى حكماً معيناً في كل مسألة اجتهادية، وقد نصب على الحق دليلاً يعرف به، وعلى المجتهد أن يفرغ وسعه في الاستدلال، ويتقن الله ما استطاع، وقد يخطئ وربما يصيب، بحسب توفيق الله تعالى، وقدرته على معرفة الدليل.“ (۳)

”جب اجتہاد اہل لوگوں سے صادر ہوا اور اس محل میں ہو جو اجتہاد کا اصل محل ہے تو کیا اس صورت میں ہر مجتہد حق بجانب اور درست ہو گا؟۔ علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ علماء کے اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ بندوں کے تمام افعال میں اللہ تعالیٰ نے کوئی معین حکم مقرر کیا ہے اور اس کی علامات بھی بتادی ہیں اور اسی معین حکم کی تلاش کو فرض قرار دیا ہے یا ایسا نہیں ہے۔ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اعتقادی اور قطعی مسائل کے علاوہ اجتہادی مسائل میں حق ایک سے زائد ہیں۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے کسی مسئلے میں کوئی معین حکم یا حق مقرر نہیں کیا ہے بلکہ اس مسئلے میں حکم وہی ہوتا ہے جس کی طرف مجتہد کا اجتہاد لے جائے اور ہر مجتہد عملی مسائل میں ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے مصیب ہوتا ہے۔ جبکہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حق کسی مسئلے میں ایک ہی ہوتا ہے متعدد نہیں ہوتا اور ہر اجتہادی مسئلے میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین حکم جاری فرمایا ہے اور اس حق کی معرفت کے لیے دلائل بھی مقرر کر دیے ہیں۔ اور مجتہد پر یہ بات لازم ہے کہ وہ استدلال میں اپنی پوری قوت صرف کرے اور اللہ تعالیٰ سے حتی الامکان ڈرے۔ بعض اوقات ایک مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور بعض اوقات اس کی رائے درست بھی ہوتی ہے اور حق بات کا حصول اللہ کی توفیق اور دلیل کی معرفت پر مجتہد کی قدرت سے ہوتا ہے۔“

ہماری رائے میں دوسرا موقف حق ہے اور قرآن و سنت کے کئی ایک دلائل سے اس موقف کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب السواد الأعظم (۳۹۵۰) ۲/۱۳۰۳۔

۲۔ مختصر المنہاج: ص ۴۹

۳۔ أثر اللغة في اختلاف المجتهدین: ص ۴۷-۴۸

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾<sup>(۱)</sup>

”پس اگر تم کسی بھی مسئلے میں اختلاف کا شکار ہو تو اس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹا دو۔“

اس آیت مبارکہ میں ’شئی‘ شرط کے سیاق میں نکرہ ہے اور اپنے عموم میں نص ہے۔ پس تمام مسائل دینی ہوں یا دنیوی میں باہمی اختلاف کی صورت میں انہیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹانے کا حکم ہے۔ اگر اختلاف کی صورت میں دونوں ہی مجتہد حق پر ہوتے تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹانے کا حکم نہ دیا جاتا۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَنَ إِذْ يَحْكُمْنَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ وَ كَلَّا أَتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾<sup>(۲)</sup>

”اور حضرت داؤد و سلیمان علیہ السلام جب ایک کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر رہے تھے جبکہ اس کھیتی میں ایک دوسری قوم کی بکریاں چر گئی تھیں اور ہم ان کے اس فیصلے کو دیکھ رہے تھے۔ پس ہم نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس مسئلے کی سوجھ بوجھ عطا کر دی اور ہم نے ہر ایک یعنی حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہ السلام کو حکمت اور علم دیا تھا۔“

حضرت بريدة بن حصیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ جب کسی شخص کو کسی لشکر کا امیر بنا کر بھیجتے تھے تو اس کو چند نصیحتیں کرتے تھے جن میں سے ایک یہ بھی ہوتی تھی:

”وَإِذَا حَاصِرْتَ أَهْلَ حَصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تَنْزِلَهُمْ عَلَى حَكَمِ اللَّهِ، فَلَا تَنْزِلَهُمْ عَلَى حَكَمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلَهُمْ عَلَى حَكَمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ فِيهِمْ حَكَمَ اللَّهِ أَمْ لَا.“<sup>(۳)</sup>

”اور جب تم کسی قلعے والوں کا محاصرہ کر لو اور وہ یہ چاہیں کہ تم ان سے اللہ کے حکم کے مطابق معاملہ کرو تو ان سے اس شرط پر معاہدہ نہ کرو بلکہ ان سے اس بات پر معاہدہ کرو کہ تم ان کے ساتھ فلاں معاملہ کرو گے کیونکہ تم یہ بات نہیں جانتے کہ ان کے بارے میں تم اللہ کے حکم کو پہنچ بھی پاتے ہو یا نہیں۔“

اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

”إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتِهَدْ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتِهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.“<sup>(۴)</sup>

”جب کوئی حاکم اجتہاد کرتا ہے اور وہ صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دو گنا اجر ہے اور جب وہ اپنے اجتہاد میں خطا کرتا ہے تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا:

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ الرَّأْيَ إِنَّمَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ مُصِيبًا، لِأَنَّ اللَّهَ كَانَ يَرِيهِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الظَّنِّ وَالتَّكَلُّفِ.“<sup>(۵)</sup>

”اے لوگو! اللہ کے رسول ﷺ کی رائے درست ہوا کرتی تھی کیونکہ آپ کو سمجھانے والے اللہ تعالیٰ تھے جبکہ ہماری رائے ظنی ہوتی ہے اور تکلف ہے۔“

حضرت طاؤس رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ جب ان سے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں سوال کیا جاتا جس میں

۱۔ النساء: ۵۹

۲۔ الانبیاء: ۲۱: ۷۸-۷۹

۳۔ صحیح مسلم، کتاب الجہاد و السیر، باب تأمیر الامام الأمراء علی البعوث و وصیتہ إياهم (۱۷۳۱) ۳/۱۳۵۶۔

۴۔ سنن النسائی، کتاب آداب القضاة، باب الإصابة فی الحکم (۲۵۸۳) ۸/۲۲۳۔

۵۔ سنن أبي داؤد، کتاب الأقضية، باب فی قضاء القاضی إذا أخطأ (۳۵۸۶) ۲/۳۲۶۔

ان کو صریح نص کا علم نہ ہوتا تھا تو وہ کہتے تھے۔

”إِنْ شِئْتُمْ أَخْبِرْتَكُمْ بِالظَّنِّ.“<sup>(۱)</sup>

”اگر تم چاہو تو میں تم کو ظن کے بارے میں خبر دوں۔“

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے:

”كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد.“<sup>(۲)</sup>

”ہر مجتہد مصیب ہے لیکن حق اللہ کے ہاں ایک ہی ہے۔“

علماء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ ایک مجتہد اپنے قول سے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر دونوں اقوال حق ہوتے تو اس رجوع کا انکار کیا جاتا لیکن کسی عالم نے بھی اپنے پہلے قول سے رجوع کو غلط نہیں کہا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم اور علمائے سلف نے ایک دوسرے کی اجتہادی آراء اور فتاویٰ کو خطا بھی ٹھہرایا ہے لہذا ان کے نزدیک حق ایک ہی تھا۔ شیخ عبدالرحمن بن عبدالحق الیوسف رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ولا يشترط بالضرورة أن يكون كل من قال قولاً في الدين أن يكون له صواباً موافقاً للحق بل كل

من اجتهد في هذا الدين بعد رسول الله وإلى يومنا هذا قد أصاب وقد أخطأ وقد رد على غيره ورد

غيره عليه كما قال الامام مالك أيضاً: ما من إلا قد رد ورد عليه.“<sup>(۳)</sup>

”یہ بات ضرورت کے درجے میں معلوم ہے کہ جس نے بھی دینی مسائل میں کسی رائے کا اظہار کیا تو لازم نہیں ہے کہ وہ حق بات ہی ہو

بلکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سے لے کر آج تک جس نے بھی کسی دینی مسئلے میں اجتہاد کیا تو اس کی رائے بعض اوقات صحیح

ہوتی ہے اور بعض حالات میں وہ خطا بھی کرتا ہے۔ ایک مجتہد دوسرے مجتہد پر رد کرتا ہے جبکہ دوسرے اس پر رد کرتے ہیں جیسا کہ امام

مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ جس نے دوسروں کے اجتہاد کو رد نہ کیا ہو اور نہ اس کے اجتہاد کو رد کیا گیا ہو۔“

تمام مجتہدین کو مصیب ٹھہرانے کا نتیجہ اجتماع نقیضین کی صورت میں نکلے گا جو ممنوع ہے۔ اسی لیے ائمہ مجتہدین بھی اپنے اجتہادات کو قطعی نہیں سمجھتے تھے۔ شیخ عبدالرحمن بن عبدالحق الیوسف رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فإما أن نعرف الحكم من نص قرآني أو حديث نبوي أو إجماع للصحابة رضوان الله عليهم وأما

أن يعرف هذا باستنباط وفهم من آية أو حديث وهذا الفهم يصيب ويخطئ ولذلك كان الاجتهاد الذي

ينبني على الفهم والاستنباط ظنياً لأن الفهم والاستنباط غير معصوم ولذلك قال الإمام مالك: كل

رجل يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر يعني النبي صلی اللہ علیہ وسلم“<sup>(۴)</sup>

”یا تو کوئی حکم ہمیں قرآن کی نص یا حدیث نبوی یا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوگا اور یا وہ کسی قرآن کی آیت یا حدیث سے مستنبط

شدہ فہم ہوگا اور یہ فہم کبھی صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ اجتہاد جو مجتہد کے فہم پر مبنی ہوتا ہے ظنی ہوتا ہے کیونکہ فہم واستنباط غیر

معصوم ہیں اسی لیے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: ہر شخص کے قول کو قبول بھی کیا جائے گا اور اس کا رد بھی کیا جائے گا سوائے اس صاحب قبر

کے قول کے یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی ہے۔“

پس اس بحث کا خلاصہ کلام یہ ہے کہ مجتہد کا اجتہاد کبھی ’صحیح‘ ہوتا ہے اور کبھی ’غلط‘۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک مجتہد کا ہر اجتہاد ہی ’صحیح‘ ہو۔ مجتہد کا

اجتہاد ظن غالب کے طور پر اس کے نزدیک ’صحیح‘ ہوتا ہے۔ کسی اجتہاد کے خارج میں قطعی طور پر صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس پر اجماع منعقد

ہو جائے۔ علاوہ ازیں اجتہاد حالات و اشخاص کے اعتبار سے فرض، مندوب اور حرام ہو سکتا ہے۔



## باب دوم

### اجتماعی اجتہاد کا مفہوم، دائرہ کار اور محرکات

## فصل اول

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

## فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

## فصل سوم

دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

## فصل اول

### اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

# اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

## فصل اول

### اجتماعی اجتہاد کا مفہوم اور شرعی بنیادیں

سابقہ باب میں ہم انفرادی اجتہاد کی تعریف اور اس کے ارتقاء پر سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اگرچہ اجتماعی اجتہاد کا عمل تو صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے دور میں ہی شروع ہو چکا تھا لیکن اس فعل کو باقاعدہ کسی ادارے کی صورت دینے کا تصور بیسویں صدی ہجری میں ہی صحیح معنوں میں سامنے آیا ہے۔ یہی وجہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کی جتنی بھی تعریفیں بیان کی گئی ہیں وہ تقریباً بیسویں صدی ہجری کے آخری ربع ہی میں سامنے آئی ہیں اور تاحال یہ سلسلہ جاری ہے۔ اجتماعی اجتہاد کا عمل اس وقت امت مسلمہ کے ایک بڑے حصے میں مختلف اداروں، تنظیموں، جماعتوں اور حکومتوں کی سرپرستی میں جاری ہے اور آئے روز اس میں تیزی آرہی ہے لیکن تاحال اس عمل کی کوئی ایسی جامع مانع تعریف بیان نہیں ہوئی ہے کہ جس پر سب علماء کا اتفاق ہو۔ ہمارے خیال میں اس میں ابھی کچھ وقت لگے گا کیونکہ جب بھی کوئی نئی اصطلاح وضع ہوتی ہے تو اس کی قبولیت عامہ میں کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اجتماعی اجتہاد پر شائع شدہ مختلف کتابوں، مقالہ جات، رسائل اور مضامین میں اس کی کئی ایک تعاریف بیان کی گئی ہیں۔ ان تعریفوں میں بظاہر اختلاف بھی ہے لیکن یہ تنوع کا اختلاف ہے نہ کہ تضاد کا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اجتماعی اجتہاد کا عمل اس وقت ساری اسلامی دنیا میں جاری ہے لہذا عملاً اس کے تصورات میں اختلاف بہت کم ہے۔ لیکن جب علماء اجتماعی اجتہاد کے اس جاری و ساری عمل کو الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں تو اس کی تعریف میں ان کا لفظی اختلاف نمایاں ہو جاتا ہے۔ ذیل میں ہم اجتماعی اجتہاد کی چند ایک تعریفوں کو موضوع بحث بنا کر اس پہلو سے ان کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کریں گے کہ وہ تعاریف اجتماعی اجتہاد کے جاری معاصر عمل کا احاطہ کر رہی ہیں یا نہیں؟ اور کونسی تعریف ایسی ہے جو اجتماعی اجتہاد کے عمل اور تصور کو مکمل جامعیت و مانعیت کے ساتھ بیان کر رہی ہے۔

### ’اجتماعی اجتہاد‘ کی لغوی تعریف

اجتماعی اجتہاد ایک مرکب لفظ ہے جو دو اسموں سے مل کر بنا ہے۔ پہلا اسم ’اجتماعی‘ ہے اور دوسرا ’اجتہاد‘، ’اجتماعی‘ کا لفظ باب افتعال سے بنا ہے اور اس کا مادہ ’ج۔م۔ع‘ ہے۔ ثلاثی مجرد میں یہ لفظ باب ’فتح‘ سے آتا ہے اور اس کا مصدر عین کلمہ کے سکون کے ساتھ ’جَمَعًا‘، مستعمل ہے۔ اس مادے سے باب افتعال کا مصدر ’اجتماع‘ بنے گا اور اسی سے لفظ ’اجتماعی‘ اسم منسوب ہے۔ عربی زبان میں ’اجتماعی‘ کی بجائے ’جماعی‘ کا لفظ زیادہ مستعمل ہے یعنی ’اجتماعی اجتہاد‘ کو عربی میں ’الاجتہاد الجماعی‘ کہتے ہیں۔ علامہ ابن منظور افریقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”جَمَعَ الشَّيْءَ عَنْ تَفْرِقِهِ يَجْمَعُهُ جَمْعًا . . . والمجموع الذي جمع من ههنا وههنا وإن لم يجعل كالشيء الواحد . . . و الجمع اسم لجماعة الناس و الجمع مصدر قولك جَمَعْتُ الشَّيْءَ و الجمع المجتمعون و جمعه جموع و الجماعة و الجميع و المجمع و المجمعۃ كالجمع . . . و المجمع يكون اسماً للناس و الموضع الذي يجتمعون فيه . . . و أمر جامع يجمع الناس و في التنزيل ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ . . . و جَمَاعُ الشَّيْءِ جَمْعُهُ تقول جماع الخباء الأخبية لأن الجماع ما جمع عدداً يقال الخمر جَمَاعُ الإثم أى مجميعه ومظنته .“ (۱)

”اجتماعی اجتماع کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”جمع‘ باب‘ فتح‘ سے جمع کرنے کے معنی میں ہے اور اس کا مصدر ’جمعاً‘ ہے... اسی طرح ’مجموع‘ سے مراد وہ شے ہے جو ادھر ادھر سے جمع کی گئی ہو اگرچہ وہ شے واحد نہ بھی ہو... اسی طرح ’جمع‘ لوگوں کی جماعت کو بھی کہتے ہیں اور ’جمع‘ اہل عرب کے قول ’جمعت الشیء‘ سے مصدر ہے۔ علاوہ ازیں ’جَمَعْتُ‘ سے جمع ہونے والے لوگ بھی مراد ہوتے ہیں۔ ’جَمَعْتُ‘ کی جمع ’مجموع‘ ہے۔ جماعت‘ جمع‘ مجمع اور مجمعہ وغیرہ کے الفاظ ’جَمَعْتُ‘ کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں... ’مجمع‘ سے مراد لوگوں کی جماعت ہے یا پھر وہ جگہ جہاں لوگ جمع ہوں... ’امر جامع‘ سے مراد ایسا کام ہے جو لوگوں کو جمع کرنے والا ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اور جب وہ کسی جمع کرنے والے کام میں مصروف ہوتے ہیں تو آپ سے اجازت لیے بغیر نہیں جاتے... ’جَمَاعُ الشیء‘ سے مراد اس کا مجموعہ ہے جیسا کہ ’جماع الخباء‘ سے مراد خیمے ہیں کیونکہ ’جماع‘ سے مراد مجموعی تعداد ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: شراب ’جماع الاثم‘ ہے یعنی گناہ کو جمع کرنے والی ہے اور اس کی جڑ ہے۔“

”المعجم الوسیط“ کے مصنفین لکھتے ہیں:

”جمع المتفرق جمعاً ضم بعضه إلى بعض . . . ويقال جمع القوم لأعدائهم حشدوا لقتالهم وفي التنزيل العزيز ﴿ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ﴾ . . . جماع كل شیء مجتمع أصله وما جمع عدداً ويقال الخمر جماع الاثم ويقال هذا الباب جماع هذه الأبواب الجامع لها الشامل لما فيها وفلان جماع لبنی فلان یاوون إليه ويعتمدون على رأیه وسؤدده وقدر جماع عظیمه .“ (۱)

”کسی متفرق شے کو جمع کرنا یعنی اس کے بعض حصوں کو بعض سے ملا دینا... اسی طرح کہا جاتا ہے: قوم اپنے دشمنوں کے خلاف جمع ہو گئی ہے یعنی ان سے لڑائی کے لیے وہ ایک جماعت بن گئے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے: (مسلمانوں سے بعض مشرکین نے کہا) بے شک لوگ (یعنی مشرکین) تم سے لڑائی کے لیے اکٹھے ہو گئے ہیں پس تم (اے مسلمانو!) ان سے ڈرو“... کسی چیز کے ’جماع‘ سے مراد اس کی اصل کو جمع کرنا اور جتنا کچھ جمع کیا گیا ہو دونوں مراد ہوتے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے: شراب گناہ کو جمع کرنے والی ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: یہ باب ان تمام ابواب کا جامع ہے یعنی ان کو شامل ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے: فلاں شخص بنو فلاں کو جمع کرنے والی اصل و بنیاد ہے یعنی وہ لوگ اس کی طرف پناہ لیتے ہیں اس کے فیصلوں اور سرداری پر اعتماد کرتے ہیں۔ ’قدر جماع‘ سے مراد عظیم قدر ہے۔“

اجتہاد کے لغوی معنی پر سیر حاصل بحث ہم سابقہ باب میں کر چکے ہیں۔ اس کا مکمل اعادہ کرنے کی بجائے اس کا خلاصہ ہم نقل کیے دیتے ہیں۔ علامہ ابوالحسن علی بن اسماعیل ابن سیدہ رحمہ اللہ متوفی ۴۵۸ھ لکھتے ہیں:

”الْجُهْدُ وَالْجَهْدُ: الطَّاقَةُ، وَقِيلَ: الْجُهْدُ: الْمَشَقَّةُ وَالْجَهْدُ: الطَّاقَةُ . . . وَجَهْدٌ يَجْهَدُ جَهْدًا، وَاجْتِهَادٌ كِلَاهُمَا جَدٌّ .“ (۲)

”جہد‘ [ضمہ کے ساتھ] اور ’جہد‘ [فتح کے ساتھ] دونوں سے مراد طاقت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ’جہد‘ [ضمہ کے ساتھ] سے مراد طاقت ہے اور ’جہد‘ [فتح کے ساتھ] سے مراد مشقت ہے... ’جہد‘ اور ’اجتہاد‘ دونوں کا معنی ہے: اس نے کوشش کی۔“

علامہ ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم المعروف بابن منظور افریقی رحمہ اللہ متوفی ۷۱۱ھ لکھتے ہیں:

”الْجُهْدُ وَالْجَهْدُ الطَّاقَةُ تَقُولُ اجْهَدْ جَهْدَكَ وَقِيلَ الْجَهْدُ الْمَشَقَّةُ وَالْجَهْدُ الطَّاقَةُ . . . وَجَهْدٌ يَجْهَدُ جَهْدًا وَاجْتِهَادٌ كِلَاهُمَا جَدٌّ . . . وَالْاجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ بَذْلُ الْوَسْعِ الْمَجْهُودِ وَفِي حَدِيثٍ مَعَاذُ ”اجْتِهَادِ رَأْيِي“ الْاجْتِهَادُ بَذْلُ الْوَسْعِ فِي طَلَبِ الْأَمْرِ وَهُوَ افْتِعَالٌ مِنَ الْجَهْدِ الطَّاقَةُ .“ (۳)

”جہد‘ اور ’جہد‘ سے مراد طاقت ہے جیسا کہ اہل عرب کا قول ہے: تو اپنی طاقت صرف کر۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ’جہد‘ سے مراد

۱۔ المعجم الوسیط: ۱/۱۳۴، ۱۳۵

۲۔ المحکم والمحیط الأعظم: ۴/۱۵۳

۳۔ لسان العرب: ۳/۱۳۳، ۱۳۵



اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

مشقت ہے اور 'جہد' سے مراد طاقت ہے... اور 'جہد' باب فتح سے اور 'اجتہاد' باب افعال سے اور دونوں کا معنی کوشش کرنا ہے... 'اجتہاد' اور 'تجہد' سے مراد پوری طاقت و قوت کو خرچ کرنا ہے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: میں اپنی رائے (بنانے میں) اجتہاد کروں گا یعنی کسی مسئلے کو معلوم کرنے کے لیے اپنی طاقت صرف کروں گا۔ اجتہاد 'جہد' سے باب افعال ہے اور طاقت کے معنی میں ہے۔

ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والجماعی نسبة إلى الجماعة، فالاجتہاد الجماعی هو اجتہاد الجماعة.“ (۱)

”اجتماعی کا لفظ جماعت کی طرف نسبت ہے اور اجتماعی اجتہاد سے مراد ایک جماعت کا اجتہاد ہے۔“

## اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف

اجتماعی اجتہاد کی تعریف ایک جدید تعریف ہے۔ سلف صالحین کے مختلف ادوار میں ہمیں اجتماعی اجتہاد کی بعض صورتیں تو ملتی ہیں لیکن اس دور میں اس کی کوئی باقاعدہ تعریف وضع نہیں کی گئی۔ ڈاکٹر احمد رئیسونی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”یعد مصطلح الاجتہاد الجماعی من المصطلحات المعاصرة إذ لم يرد له ذكر عند المتقدمين، أما من حيث الممارسة العملية فقد شهد تاريخ التشريع الإسلامی جملة من الوقائع التي هي في حقيقتها اجتہاد جماعی وإن لم تسم بهذا الاسم.“ (۲)

”اجتماعی اجتہاد کی اصطلاح ایک جدید اصطلاح ہے اور متقدمین میں اس کا تذکرہ ہمیں نہیں ملتا۔ جہاں تک اجتماعی اجتہاد کی عملی صورتوں کا معاملہ ہے تو فقہ اسلامی کی تاریخ میں اس قسم کے بہت سے واقعات موجود ہیں جو اجتماعی اجتہاد ہی کی مختلف صورتیں ہیں اگرچہ انہیں سلف نے اجتماعی اجتہاد کا نام نہیں دیا۔“

معاصر علماء نے اجتماعی اجتہاد کی کئی ایک اصطلاحی تعریفیں بیان کی ہیں جن میں چند ایک درج ذیل ہیں:

## پہلی تعریف

ڈاکٹر عبدالمجید السوسو الشرنی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعی بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور.“ (۳)

”فقہاء کی اکثریت کا کسی حکم شرعی کی بذریعہ استنباط تلاش میں اپنی صلاحیتوں کو کھپا دینا اور پھر ان سب کا یا ان کی اکثریت کا باہمی مشورے کے بعد کسی شے کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا اجتماعی اجتہاد ہے۔“

ڈاکٹر عبدالمجید صاحب کی یہ تعریف شرح کی متقاضی ہے لہذا وہ اپنی بیان کردہ تعریف کی خود ہی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قوله: (أغلب الفقهاء) قيد لبيان أن الاجتہاد الجماعی يختلف عن الاجتہاد الفردي في كونه جهد جماعة وليس جهد فرد، وإن هذه الجماعة تكون أغلب العلماء المجتهدين أو أكثرهم.“ (۴)

”فقہاء کی اکثریت کی قید اس لیے لگائی گئی تاکہ اجتماعی اور انفرادی اجتہاد میں یہ فرق واضح ہو سکے کہ اجتماعی اجتہاد فقہاء کی ایک

۱۔ الاجتہاد الجماعی وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۱

۲۔ الاجتہاد الجماعی وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۲

۳۔ الاجتہاد الجماعی في التشريع الإسلامی: ص ۴۶

۴۔ أيضاً

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

جماعت کی بھرپور کوششوں کا نام ہے نہ کہ ایک فرد کی کوشش کا۔ اور یہ جماعت علمائے مجتہدین کی غالب اکثریت پر مشتمل ہوگی۔“

ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ کی یہ بات محل نظر ہے کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء کی اکثریت کا اجتہاد ہے۔ اگر تو اجتماعی اجتہاد کا لغوی معنی دیکھا جائے تو تین علماء کے اتفاق پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہذا فقہاء کی اکثریت کے اتفاق کی شرط لگانا بے معنی ہے۔ اور اگر تو ڈاکٹر صاحب کی مراد اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف ہے تو صرف ایک عالم کا اصطلاحی تعریف متعین کر دینا مناسب امر نہیں ہے بلکہ علماء کی اکثریت جب تک اس تعریف کی تائید نہیں کر دیتی، اس وقت تک اس کا بیان کردہ اصطلاحی معنی، اصطلاحی نہیں کہلایا جاسکتا ہے۔ اصطلاح عربی زبان کا ایک لفظ ہے کہ جس کا مادہ ’صلح‘ ہے یعنی اصطلاح اسے کہتے ہیں کہ اس لفظ کے فلاں معنی پر علماء کی ایک جماعت کا اتفاق ہو گیا ہے کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو اس سے مراد یہ معنی ہوگا۔ پس اصطلاح ایک شخص کی نہیں ہوتی بلکہ ایک جماعت جب ایک لفظ کو کسی مخصوص معنی میں استعمال کرتی ہے تو وہ اصطلاح کہلاتی ہے۔

ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ ابھی اجتماعی اجتہاد کی اصطلاحی تعریف وضع ہو رہی ہے لہذا اس عرصے میں جو صاحب علم بھی اجتماعی اجتہاد کے معاصر تصور کو الفاظ میں ڈھالنے کی کوشش کریں، وہ اس کو اصطلاحی تعریف کا نام نہ دیں بلکہ انداز بیان یوں ہو کہ اجتماعی اجتہاد کی ممکنہ اصطلاحی تعریف یہ ہو سکتی ہے۔ بعد ازاں اگر علماء کی ایک معتد بہ جماعت کا اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف پر اتفاق ہو جائے تو اس کو اصطلاحی تعریف کا نام دیا جاسکتا ہے۔ تاحال معاصر علماء نے اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں اور ان پر رد و قدح کا عمل جاری ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ کی اس تعریف پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف ہے جو اس کے لغوی معنی پر پوری نہیں اترتی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ کی اس تعریف کو درست مان لیا جائے تو عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے نام سے جتنا کام بھی ہو رہا ہے وہ اس تعریف میں شامل نہیں ہوتا ہے۔ اسلامی فقہ کیڈمی ہو یا ’مجمع البحوث الاسلامیہ‘ اسلامی نظریاتی کونسل ہو یا ’ہیئۃ کبار العلماء السعودیہ‘ اجتماعی اجتہاد کے ان تمام اداروں کے اراکین اپنے ممالک کے علماء کی بھی غالب اکثریت پر مشتمل نہیں ہیں چہ جائیکہ وہ عالم اسلام کے جمہور علماء کی نمائندگی کر رہے ہوں۔ اجتماعی اجتہاد کے نام پر جو بھی ادارے اس وقت کام کر رہے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو ملت اسلامیہ کے جمہور کو کیا ایک چوتھائی علماء پر بھی مشتمل ہو۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کو خود اس معیار پر پیش کیا جائے جو ڈاکٹر صاحب نے بیان کیا ہے تو یہ اس پر بھی پوری نہیں اترتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اجتماعی اجتہاد کے لیے علماء کی اکثریت کی قید لگائی ہے جبکہ علماء کی اکثریت اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کی قائل ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کئی ایک براعظموں میں پھیلی ہوئی ہے اور تمام دنیا سے علماء کی اکثریت کو اکٹھا کرنا ایک بہت ہی مشکل کام ہے۔ اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ البانی ؒ نے ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ کی تعریف پر نقد کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وقد جاء بقیدین، أحدهما أبعد عن الامكان من الآخر، فإن قوله: ”أغلب الفقهاء“! كيف يمكن مع تفرقهم في البلاد الإسلامية الشاسعة؟! ثم كيف يمكن جمعهم في مكان واحد حتى يتشاوروا في الحكم؟!“ (۱)

”ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں دو قیدوں کو بیان کیا ہے جبکہ ان میں ہر ایک کا امکان دوسری سے بڑھ کر ناممکن ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو ؒ نے فقہاء کی اکثریت کی شرط لگائی ہے حالانکہ اس اکثریت کا اجتماع کیسے ممکن ہے جبکہ علماء مختلف اسلامی ممالک میں بکھرے ہوئے ہیں۔ ان سب کو ایک جگہ اکٹھا کرنا کیسے ممکن ہے جبکہ ان کی آپس کی مشاورت تو اس اجتماع کے بعد کا معاملہ ہے۔“

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤةؒ نے اپنی تعریف میں دوسری قید یہ لگائی ہے کہ یہ اجتہاد کسی شرعی حکم سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے ہوگا، جبکہ یہ امر واضح ہے کہ اجتہاد سے بعض اوقات ظن غالب حاصل ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں علم قطعی، خصوصاً جبکہ اس اجتہاد پر مابعد کے زمانوں میں اجماع بھی منعقد ہو جائے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمیدؒ لکھتے ہیں:

”عبارة (لتحصيل ظن بحکم شرعی) هذا الوصف غير دقيق فإن كان المقصود به المجتهد فإنه قد يتحصل من اجتهاده على ظن وقد يتحصل على قطع، وإن كان المقصود به غيره فليس ذا بال.“<sup>(۱)</sup>

”کسی حکم شرعی سے متعلق ظن غالب کو حاصل کرنے کی عبارت ایک ایسا وصف ہے جو غیر ضروری ہے۔ پس اگر اس سے مقصود مجتہد ہے تو اس کو تو بعض اوقات ظن حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات علم قطعی۔ اور اگر مقصود کچھ اور ہے تو پھر اس وصف کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔“

ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤةؒ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تیسری قید یہ لگائی ہے کہ اس اجتہاد میں شریک تمام علماء یا ان کی اکثریت زیر بحث مسئلے کے حکم پر متفق ہو جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

”قوله ( و اتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم) قيد لبيان أن الاجتهاد الصادر من جماعة لا يكون جماعياً بالمعنى المقصود، إلا إذا نتج عنه حكم متفق عليه من جميع أولئك المجتهدين أو من أغلبهم. أما إذا لم يتفقوا، وظل كل مجتهد محتفظ برأيه واجتهاده، فلا يتحقق الاجتهاد الجماعي، وإنما تكون النتيجة مجموعة من الاجتهادات الفردية المختلفة.“<sup>(۲)</sup>

”تمام علماء یا ان کی اکثریت کے متفق ہو جانے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ اجتہاد اس وقت تک اجتماعی نہیں کہلائے گا جب تک کہ تمام مجتہدین یا ان کی اکثریت اس مسئلے کے شرعی حکم پر متفق نہ ہو جائے۔ اگر تمام یا اکثر علماء متفق نہ ہوئے اور ہر مجتہد اپنے اجتہاد اور رائے پر تحفظات کا شکار رہا تو پھر اجتماعی اجتہاد حاصل نہیں ہوگا بلکہ یہ مختلف انفرادی اجتہادات کا نتیجہ ہوگا۔“

اس قید پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جس طرح علماء کی اکثریت کا ایک جگہ اجتماع ایک مشکل امر ہے اس سے زیادہ ناممکن کام ان سب یا ان کی اکثریت کا کسی مسئلے میں کسی شرعی حکم پر اتفاق کر لینا ہے۔ علامہ البانیؒ اس نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”أن قوله: ”و اتفاقهم جميعاً“ ! فهذا أبعد من التحقق من الذي قبله، خاصة في هذا الزمن الذي قل فيه المجتهدون اجتهاداً فردياً مع توفر شروط الاجتهاد، التي تكلم عنها كلاماً جيداً دكتور الشرفي ! ولعله لذلك أتبعه بقوله معطوفاً عليه: ”أو أغلبهم“ ! فهذا الاجتهاد الجماعي أشبه ما يكون بالاجتهاد الفردي المجمع عليه في تعريف علماء الأصول وأصعب تحقيقاً.“<sup>(۳)</sup>

”ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤةؒ کا اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تمام علماء کے اتفاق کی قید لگانا ایک ایسی شرط ہے کہ جس کا پایا جانا پہلی شرط کی نسبت زیادہ مشکل ہے، خاص طور پر اس زمانے میں کہ جس میں ایسے مجتہدین بہت کم ہیں کہ جن میں اجتہاد کی وہ شروط پائی جاتی ہوں کہ جن کے بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السؤسؤةؒ نے بھی بڑا عمدہ کلام کیا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے معاً بعد ان کی اکثریت کے اتفاق کا تذکرہ بھی کر دیا ہے۔“

اسی طرح ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمیدؒ لکھتے ہیں کہ اگر مجتہدین کی ایک بڑی جماعت مثلاً پچاس افراد پر مشتمل مجلس میں کسی مسئلے کے شرعی حکم کے بارے میں بحث و تمحیص کے بعد اختلاف کی صورت میں دو گروہ بن جاتے ہیں۔ بڑے گروہ مثلاً چالیس افراد کی رائے ایک ہے جبکہ چھوٹے گروہ مثلاً دس افراد کی رائے اس کے برعکس ہے۔ اب اس دوسری جماعت کے اجتہاد پر بھی اجتماعی اجتہاد ہی کے لفظ کا اطلاق ہوگا

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۵

۲۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۴۶-۴۷

۳۔ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ۱۰/۳۳۷

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
اگرچہ اکثریت میں نہیں ہیں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”عبارۃ: (أغلب الفقهاء) و (أغلب المجتہدین) فهذا التنصيص محل نظر من حيث: (أ) إن الحكم بأن المجتمعين هم أغلب الفقهاء أو المجتہدین متعذر. (ب) ثم إن الأقلية المخالفة يصدق على اجتہادها أنه اجتہاد جماعی. (ج) وكذا لو أن جمعاً من الفقهاء ممن لا يمثلون الأغلبية اجتہدوا لعد ذلك اجتہاداً جماعياً صحيحاً.“ (۱)

”اکثر فقہاء یا مجتہدین کی شرط لگانا تین اعتبارات سے محل نظر ہے: ۱۔ اکثر فقہاء یا مجتہدین کا اتفاق ایک مشکل امر ہے۔ ۲۔ جس اقلیت نے اس اجتہاد کی مخالفت کی ہے وہ بھی اجتماعی اجتہاد ہی ہے (اگر وہ دو سے زائد ہوں)۔ ۳۔ اسی طرح اگر علماء کی ایک محدود جماعت جو اکثریت نہ ہو آپس میں مل کر اجتہاد کرتے ہیں تو اس کو بھی صحیح اجتماعی اجتہاد ہی میں شمار کریں گے۔“

ہمارے خیال میں کسی مسئلے میں علماء کی اکثریت کا اتفاق ایک چیلنج تو ہے لیکن ناممکن امر نہیں ہے لیکن اس اکثریت کو اجتماعی اجتہاد کے عمل کے ایک لازمی جز کے طور پر بیان نہیں کرنا چاہیے۔ ماضی میں کئی ایک مسائل پر علماء کے اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے اور یہ دعویٰ صحیح بھی ہے اور ایسے مسائل کی تعداد تو بہت زیادہ ہے جن میں اکثر مجتہدین کا اتفاق ہوتا ہے جیسا کہ فقہ المقارن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں مسائل ایسے ہیں کہ جن میں ائمہ ثلاثہ امام مالک رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ، اور امام احمد رحمہ اللہ کی رائے ایک ہی ہوتی ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ان سے مختلف ہوتی ہے۔ اسی طرح اب تو باقاعدہ اس موضوع پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں کہ ان مسائل کو جمع کیا جائے جن میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ فقہ کے تقابلی مطالعے میں عموماً یہ بات بار بار سامنے آتی ہے کہ اس مسئلے میں جمہور علماء کا یہ موقف ہے اور یہ اجتماعی اجتہاد ہی کی ایک شکل ہے اگرچہ ان علماء کی رائے کسی اجتماع یا مشورے کے بغیر اتفاقاً ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہوتی ہے۔

ہاں! یہ بات درست ہے کہ ایک مسئلہ جب علماء کی ایک جماعت کے سامنے رکھا جائے تو ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی مجلس میں ان کی اکثریت اس کے شرعی حکم پر اتفاق کر لے بلکہ اس مسئلے پر کئی ایک مجالس میں رد و قدح کے بعد ان کی اکثریت کسی ایک موقف تک پہنچ سکتی ہے بشرطیکہ وہ دلائل کے تبادلہ خیال میں دلیل کی قوت کو قبول کرنے کا جذبہ رکھتے ہوں اور مذہبی تعصب یا فرقہ وارانہ پس منظر میں رد عمل کا شکار ہو کر اپنے موقف پر مصر نہ رہیں۔ علاوہ ازیں باہمی اتفاق و اتحاد رائے ان پر اس قدر سوار نہ ہو کہ وہ اس جذبے کو حق بات پر ترجیح دینے لگ جائیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں دوسری قید کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وأيضاً في قوله: (اتفاقهم جميعاً أو أغلبهم) فيه بيان للفرق بين الاجتہاد الجماعی والإجماع فالإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتہدین من أمة محمد ﷺ على حکم شرعی، بينما الاجتہاد الجماعی يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتہدین أو أكثر العلماء المجتہدین، ولا يشترط فيه اتفاق جميع المجتہدین، إذ لو تم هذا كان ذلك إجماعاً، وأيضاً يكفي في الاجتہاد الجماعی اتفاق أغلب المشاركين في الاجتہاد.“ (۲)

”شریک علماء میں سب یا ان کی اکثریت کے اتفاق کی قید لگانے کا مقصد یہ بھی ہے کہ اجتماعی اجتہاد اور اجماع میں فرق واضح ہو جائے۔ اجماع میں کسی شرعی حکم پر امت محمدیہ کے تمام مجتہد علماء کا اتفاق ضروری ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد میں علماء کی ایک جماعت یا اکثر علماء مجتہدین کا اتفاق بھی کافی ہے اور اگر اس اجتماعی اجتہاد سے قائم شدہ رائے پر باقی تمام علماء بھی اتفاق کر لیں تو یہ اجماع بن جائے گا۔ اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اجتماعی اجتہاد میں مجتہد علماء کی اکثریت کی شرکت ہی کافی ہے۔“

ہمارے خیال میں یہ ایک اچھی وضاحت ہے کہ جس سے علامہ اَلْبَانِي رحمہ اللہ کے خدشے کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ

۱۔ الاجتہاد الجماعی وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۵

۲۔ الاجتہاد الجماعی في التشريع الإسلامي: ص ۴۷

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں تیسری قید کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وقوله: (بعد تشاورهم) فيه بيان بأن الاجتهاد الجماعي لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه قد أتى بعد تشاور أولئك العلماء وتبادلهم للآراء، وتمحيصهم للأفكار، ومناقشتهم للأقوال بطريقة شورية، من خلال وسيلة يحدونها كالمجالس أو المجمع أو المؤتمرات أو غير ذلك، أما إذا حدث توافق بين آراء مجموعة من العلماء في حكم شرعي، وكان ذلك دون سابق تشاور بينهم حول ذلك الحكم، فإن هذا ليس اجتهداً جماعياً، وإنما هو توافق في الاجتهاد.“<sup>(۱)</sup>

”تعریف میں علماء کے باہمی مشورے کے بعد ان کے اتفاق کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے لیے یہ بات لازم ہے کہ کسی مسئلے کے شرعی حکم پر علماء کا اتفاق ان کی باہمی مشاورت، تبادلہ خیال، ایک دوسرے کے موقوفات کی چھان پھٹک اور دلائل کی رد و قرح کے بعد شوریٰ طریقے پر صادر ہو اور یہ سب عمل مختلف قسم کی مجالس، اداروں اور سیمیناروں وغیرہ کا نتیجہ ہو۔ اگر ایسا ہو کہ کسی مسئلے کے شرعی حکم میں علماء کی آراء بغیر کسی مشاورت کے اتفاقاً ایک دوسرے کی تائید میں ہوں تو یہ اجتماعی اجتہاد نہ ہوگا بلکہ اس کو ہم ان کے اجتہاد کی باہمی موافقت کا نام دیں گے۔“

اجتماعی اجتہاد کی تعریف میں باہمی مشاورت کے عمل کو جس طرح ڈاکٹر صاحب نے واضح کیا ہے وہ ایک اہم نکتہ ہے۔ اسی طرح انہوں نے کسی مسئلے میں علماء کی باہمی مشاورت کے جو ذرائع بیان کیے ہیں ان کا انکار نہیں ہے لیکن ان میں اہم ترین ذریعہ تحریری مباحثہ و مکالمہ ہے جس کا تذکرہ انہوں نے نہیں کیا۔ بعض اوقات ایک عالم دین اپنی کسی کتاب، مقالے یا تحقیقی مضمون میں کسی رائے کا اظہار کرتے ہیں اور پھر اس پر دوسرے علماء کی طرف سے مثبت و منفی آراء کا اظہار شروع ہو جاتا ہے۔ اس طرح معاصر تحقیقی رسائل و جرائد یا کتب میں بحث و نقد کے اس سلسلے میں علماء اپنی آراء قائم کرنا شروع کر دیتے ہیں اور ایک خاص وقت کے بعد علماء کی ایک اکثریت اس رائے کی حامل ہوتی ہے کہ جس کو ایک عالم نے شروع میں پیش کیا تھا۔ مثال کے طور پر کیمرے کی تصویر کو ہی لے لیں۔ اس بارے میں بعض علماء مثلاً ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے جواز کا فتویٰ جاری کیا جس پر مختلف علماء کی طرف سے نقد کی گئی اور اس طرح ایک تحریری مناقشہ کے بعد آج علماء کی اکثریت کیمرے کی تصویر کے جواز یا عدم جواز میں سے کسی ایک موقف کی حامل ضرور ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ اس قید کی مزید شرح کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں:

”وأيضاً في قوله: بعد تشاورهم، وصف يتبين منه الفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالجماعي يلزم أن يكون مبنياً على الشورى، أما الإجماع فلا يشترط فيه تشاور المجتهدين، إذ لو حدث اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي دون أن يسبق ذلك تشاور، صح الإجماع.“<sup>(۲)</sup>

”علماء کے مشورے کے بعد کسی رائے پر اتفاق کی قید اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ اجماع اور اجتماعی اجتہاد میں فرق واضح ہو جائے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ شوری پر مبنی ہو جبکہ اجماع کا معاملہ یہ ہے کہ اس میں مجتہدین کی باہمی مشاورت شرط نہیں ہے، اگر کسی مسئلے میں بغیر کسی مشورہ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق ہو گیا ہو تو یہ اجماع کہلائے گا۔“

ڈاکٹر صاحب نے اجتماعی اجتہاد اور اجماع میں فرق کے اعتبار سے ایک اچھا نکتہ بیان کیا ہے۔ اجتماعی اجتہاد اگرچہ اجماع تو نہیں ہے لیکن وہ اجماع کے حصول کا ایک ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس پر ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔

## دوسری تعریف

ڈاکٹر خلیل العید اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۷۷

۲۔ أيضاً

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

”اتفاق أغلب المجتہدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة.“ (۱)

”امت محمد ﷺ کے اکثر مجتہدین کا کسی زمانے میں کسی مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا اجتماعی اجتہاد ہے۔“

ڈاکٹر خلیل العید کی اس تعریف پر بھی وہ تمام اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو ڈاکٹر عبدالجبار السوسوہ کی تعریف پر ہیں۔ پہلی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات کے علاوہ ایک اور اعتراض جو مذکورہ بالا تعریف پر وارد ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے پر فقہاء کی اکثریت کا اتفاق تو اس طرح بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ کسی ایک مجتہد نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہو اور اسی زمانے میں کچھ اور مجتہدین بھی اس کی رائے سے متفق ہو گئے جبکہ اس طرح کے اتفاقی اجتماع کو کوئی بھی اجتماعی اجتہاد نہیں کہتا ہے۔ اگر امام مالک رحمہ اللہ نے کسی مسئلے میں کسی رائے کا اظہار کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا ان سے اتفاق ہو گیا جیسا کہ اکثر و بیشتر مسائل میں ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کا موقف ایک ہی ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ دوسری طرف ہیں تو کیا یہ اجتماعی اجتہاد ہوگا؟ حالانکہ اس کو اجتماعی اجتہاد کوئی بھی نہیں کہتا ہے۔ ڈاکٹر احمد ربیعونی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وبغض النظر عن الاختلاف في الصيغ التعريفية المفضلة عند كل واحد، فلا أحد يخالف في أن (الاجتهاد الجماعي): هو الذي ينبثق مضمونه ويصدر عن جماعة من العلماء بعد التشاور والتحاور في المسألة المجتهد فيها. فدخول عنصر ( الجماعة والتحاور ) في الجهد الاجتهادي، وفي الموافقة على نتيجته، هو الذي يعطى الاجتهاد صفة (الجماعي). فلو اتفق عدد من العلماء على اجتهاد معين، دون تلاق ولا تحاور بينهم، فلا يكون اجتهادهم واتفاقهم اجتهاداً جماعياً وكذلك إذا تلاقوا وتحاوروا في المسألة، لكنهم اختلفوا وعبر كل منهم عن اجتهاده و وجهة نظره. نعم إذا لم يتفقوا جميعاً، وصدر الاجتهاد أو الفتوى باسم فريق منهم فإنه يكون اجتهاداً جماعياً لا سيما إذا كان المتفقون هم الأكثرية.“ (۲)

”اگر اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفوں میں موجود اس اختلاف سے صرف نظر کریں جو ہر تعریف کے واضع کے نزدیک اہم ہے تو اس بات سے تو کسی عالم دین کو اختلاف نہیں ہوگا کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد وہ اجتہاد ہے جو کسی مجتہد فیہ مسئلے میں باہمی مشاورت و مکالمے کے بعد علماء کی ایک جماعت سے صادر ہو اور پانی کی طرح از خود جاری ہو جائے (یعنی پہلے سے طے شدہ نتائج یا اتحاد و اتفاق کے حصول کے لیے نہ ہو)۔ پس اجتہادی کوشش میں جب ایک جماعت اور دوسرا باہمی مشاورت کا عنصر شامل ہو جائے اور بعد ازاں اس پر علماء کی موافقت بھی حاصل ہو جائے تو اس کو اجتماعی اجتہاد کہیں گے۔ پس اگر علماء کی ایک جماعت کا کسی معین اجتہاد پر باہمی ملاقات و مشاورت کے بغیر اتفاق ہو گیا تو ان کے اس اجتہاد یا اتفاق کو اجتماعی اجتہاد کا نام نہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر علماء نے باہم مل بیٹھ کر کسی مسئلے میں مشاورت کی اور ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ پس ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور نقطہ نظر کو واضح کیا اور کسی ایک رائے پر ان سب کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اب اگر علماء کی اس مجلس میں ایک گروہ اپنے نام سے کوئی اتفاقی فتویٰ جاری کرتا ہے تو اسے بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے خاص طور پر جبکہ اس مجلس کی اکثریت کسی رائے پر متفق ہو۔“

ڈاکٹر احمد ربیعونی رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر علماء کی ایک مجلس میں کسی مسئلے کے بارے کئی ایک آراء سامنے آئیں اور اس مجلس کے علماء کی اکثریت یا ایک فریق کسی ایک رائے پر اتفاق کرتے ہوئے اس کے مطابق فتویٰ جاری کر دے تو اسے بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے لیکن اگر مجلس کے تمام اراکین میں ہی اختلاف ہو جائے اور دو سے زائد علماء کسی رائے پر متفق نہ ہوں تو پھر ہر ایک کا فتویٰ انفرادی اجتہاد ہوگا نہ کہ اجتماعی۔

ہمیں جو بات محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے بنیادی عناصر جماعت اور باہمی مشاورت ہے۔ یعنی اگر علماء کی ایک جماعت کسی مسئلے کا شرعی حل پیش کرنے کے لیے باہمی مشاورت کرے تو اس عمل کو اجتماعی اجتہاد کہیں گے۔ جہاں تک ان سب یا ان کی اکثریت کے

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

اتفاق کا معاملہ ہے تو وہ اجتماعی اجتہاد کے اس فعل کا نتیجہ ہے۔ مباحثے و مکالمے کے بعد بعض اوقات یہ اتفاق حاصل ہو جاتا ہے اور بعض اوقات نہیں ہوتا۔ ہمارے نقطہ نظر میں ایک متعین مسئلہ میں علماء کے باہمی مکالمے و مباحثے کے بعد اگر دو افراد کے مابین بھی اتفاق حاصل نہ ہو تو اس کو بھی اجتماعی اجتہاد کہیں گے کیونکہ ایک شرعی مسئلہ کی تلاش میں اجتماعی کوشش تو صرف ہوئی ہے۔ اس لیے علماء کی اکثریت کا اتفاق اجتماعی اجتہاد کے عمل کے لیے خارجی وصف کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ رکن کی اہمیت کا۔ ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”عبارۃ: (اتفاقہم) و (اتفاق) فهذا الوصف خارج عن ماهية الاجتهاد الجماعي إذ الاتفاق أحد نتائج هذا الاجتهاد و فرق بين الشيء ونتيجته، وإنه ليس من شرائط تحقيق الاجتهاد الجماعي أن يخرج منه المجتهدون بالاتفاق بل لو أنهم اجتمعوا و تباحثوا ولم يتوصلوا إلى شيء أو حصل منهم توقف لصدق على ذلك أنه اجتهاد جماعي.“ (۱)

”فقہاء یا مجتہدین کے اتفاق کی قید ایک ایسا وصف ہے جو اجتماعی اجتہاد کی ماہیت سے خارج ہے کیونکہ ان کا اتفاق تو اس عمل اجتہاد کا ایک نتیجہ ہے اور کسی شے اور اس کے نتیجے کے مابین فرق ایک واضح امر ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ثبوت کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ اس پر تمام مجتہدین کا اتفاق ہو تو پھر ہی وہ اجتماعی اجتہاد ہوتا ہے بلکہ اگر مجتہدین کی ایک جماعت نے جمع ہو کر آپس میں مباحثہ کیا اور کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکے یا انہوں نے کسی مسئلہ میں توقف اختیار کیا تو پھر بھی اس عمل کو اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔“

## تیسری تعریف

ڈاکٹر توفیق الشاوی رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جرى العرف على أن المقصود بالاجتهاد الجماعي هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء ما رسموا ذلك بالشورى المرسلة، أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون، حتى يصلوا إلى رأى يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى ولكنه يكون في صورة فتوى.“ (۲)

”عرف کے مطابق اجتماعی اجتہاد سے مراد بحث و تحقیق اور استنباط احکام کا کام علماء اسکالر ز اور ماہرین فن کی ایک متعین جماعت کو سونپ دینا ہے۔ اب برابر ہے کہ وہ سب ایک ایسی مشاورت قائم کریں جو کھلی اور عام ہو (مثلاً پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا وغیرہ کے ذریعے) یا وہ ایک مجلس مشاورت کا اہتمام کریں کہ جس میں وہ اس موضوع پر مشورہ اور گفتگو کریں یہاں تک کہ وہ سب یا ان کی اکثریت ایک متفقہ رائے تک پہنچ جائے۔ ان کی پاس شدہ تجویز باہمی مشاورت سے جاری ہو لیکن وہ فتویٰ کی صورت میں ہو۔“

اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف پر سب سے بڑا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام اصولیین اور فقہاء کے نزدیک اجتہاد کے لیے مجتہد ہونا لازم ہے اور اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ پس اجتماعی اجتہاد بھی ایسے افراد کا فعل ہوگا جو مجتہدین امت ہوں۔ جبکہ اجتماعی اجتہاد کی مذکورہ بالا تعریف میں ماہرین معاشیات، متخصصین طب اور فقہائے امت کی حیثیت برابر ہے اور ان سب کے فعل کو اجتہاد کہا جا رہا ہے اور یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ ایک ماہر سرجن یا انجینئر یا پی۔ ایچ۔ ڈی یا کنالکس مجتہد تو کیا، دین کے ایک ابتدائی طالب علم جتنا علم دین بھی نہیں رکھتے ہیں، لا ماشاء اللہ۔ اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف کو ماننے سے یہ لازم آئے گا کہ اجتہاد کو علمائے مجتہدین اور ماہرین فن عامۃ الناس کا ایک فعل قرار دیا جائے نہ کہ صرف مجتہدین امت کا۔

اس تعریف پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض کریں، دس افراد کی ایک جماعت مل کر کسی معاشی مسئلے میں غور کرتی ہے جن میں سے

۱۔ الاجتهاد الجماعي و أهميته في نوازل العصر: ص ۱۵

۲۔ فقه الشورى والاستشارة: ص ۲۲۲

اجتہاد اجتماعی اجتهاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

چار ماہرین فن ہیں اور چھ علماء ہیں۔ اب چار ماہرین اور دو علماء کی ایک رائے ہے جبکہ چار علماء دوسری طرف ہیں۔ لہذا اجتماعی اجتہاد کی اس صورت میں دو علماء کی رائے چار علماء کے مقابلے میں بھاری اور زنی شمار ہوگی۔ پس اجتماعی اجتہاد کی اس تعریف میں اصل حیثیت علماء یا علم دین کی نہیں بلکہ گنتی کی ہے اور اس قسم کی گنتی کہ جس میں ماہرین فن کی رائے کو بھی علمائے مجتہدین کی رائے کے برابر حیثیت حاصل ہو شرعی احکام کے قبول و عدم قبول میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ مثال کے طور پر معاصر معاشی ماہرین کی بات کریں تو ان کی اکثریت تو اس بات پر متفق ہے کہ سود کے بغیر کسی مسلمان ریاست کا معاشی نظام چل ہی نہیں سکتا۔

اس میں بہر حال کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے عمل میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین سے رہنمائی لی جاسکتی ہے تاکہ علماء کے لیے فقہ الواقع کو سمجھنے اور مختلف احوال و ظروف پر قرآن و سنت کی نصوص کے اطلاق میں آسانی پیدا ہو لیکن اس رہنمائی کی وجہ سے نہ تو ماہرین فن مجتہد بن جاتے ہیں اور نہ ہی ان کے اس عمل کو عمل اجتہاد کہیں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ اپنے فتاویٰ میں عرف کا لحاظ رکھنے کے لیے بازاروں کا بہت زیادہ چکر لگاتے تھے تاکہ بیع و تجارت کی اقسام، انواع، شروط اور احوال سے واقف رہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کے ان فتاویٰ کے بارے جو انہوں نے بازار میں موجود تجارت سے رہنمائی کی روشنی میں جاری کیے ہم یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ وہ اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔ اجتہاد شرعی حکم کی تلاش یا تطبیق کا نام ہے اور فقہ الواقع کی معرفت نہ تو شرعی حکم کی تلاش ہے اور نہ ہی اس کی تطبیق۔ جبکہ مجتہدین ماہرین فن سے صرف فقہ الواقع کی معرفت ہی حاصل کرتے ہیں۔

## چوتھی تعریف

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی تعریف کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”وأما الاجتهاد الجماعي: فهو اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية بعد النظر والتأمل في البحوث المقدمة والآراء المعروضة في مؤسسة أو مجمع.“ (۱)

”اجتماعی اجتہاد سے مراد کسی ادارے یا اکیڈمی میں موجود علماء کی ایک جماعت کا اپنے سامنے پیش کی گئی تحقیقات اور آراء کی روشنی میں ظنی مسائل میں غور و فکر کے بعد ان کے شرعی حکم کے بارے میں ایک اتفاقی رائے جاری کرنا ہے۔“

اس تعریف پر بھی دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجتماعی اجتہاد کسی فعل کا نام ہے یا نتیجہ کا؟۔ اگر تو یہ ایک فعل ہے تو جب علماء کی ایک جماعت نے کسی مسئلے کے شرعی حکم پر مل بیٹھ کر بحث کر لی تو ان کا یہ فعل ہی اجتماعی اجتہاد ہے چاہے ان کا اس مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق ہو یا نہ ہو۔ دوسرا ممکن اعتراض یہ ہے کہ ادارے یا اکیڈمی کی قید لگانا ایک اضافی قید ہے۔ یہ کام اداروں کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ بعض اوقات کسی ایک دارالعلوم کے منتظمین کسی مسئلے پر علمی سیمینار یا مجلس کا انعقاد کرتے ہیں اور بقیہ مدارس کے علماء کو اظہار خیال کی دعوت دیتے ہیں۔

کچھ ہی عرصہ پہلے جامعہ بنوری ٹاؤن، کراچی میں دیوبند کے علماء کی ایک جماعت نے اسلامی بینکاری کے ناجائز ہونے کا فتویٰ جاری کیا۔ علاوہ ازیں علماء کی باہمی مراسلت یا تحریری مکالمے و مباحثے کے ذریعے بھی کسی ایک رائے یا نتیجے تک پہنچا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ اس وقت اجتماعی اجتہاد کے نام پر جو کام ہو رہا ہے وہ اکثر و بیشتر تحقیقی و علمی اداروں کے تحت ہی ہو رہا ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی دوسری ممکنہ تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”أو اتفاق أكثرية الحاضرين على رأي معين في ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ومبادئها لاختيار ما يحقق المصلحة الزمنية.“ (۲)

”ایکسی مجلس میں موجود علماء کی اکثریت نے مصادر، مقاصد اور قواعد اور مبادی شریعت کی روشنی میں کسی ایسی معین رائے پر اتفاق کر لیا جو

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص ۶

۲۔ أيضاً: ص ۷۔



اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
زمانی مصلحتوں کو بھی پورا کرنے والی ہو۔“

اس تعریف میں بھی علماء کے اتفاق کی قید محل نظر ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ ایک تیسری ممکنہ تعریف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:  
”أو هو اتفاق أكثر مجتهد على حكم شرعي بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته.“ (۱)  
”یا اجتماعی اجتہاد سے مراد اکثر مجتہدین کا کسی مسئلے کے شرعی حکم کو اس کے دلائل شرعیہ سے مستنبط کرنے کے لیے اپنی کوششیں انتہائی درجے میں کھپاتے ہوئے اس کے حکم پر اتفاق کر لینا ہے۔“

اس تعریف میں بھی علماء کے اتفاق کی قید اضافی ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ اجتماعی اجتہاد کی ایک اور تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:  
”ويطلق الآن على اتفاق أكثر من فقيه أو باحث متخصص في الفقه وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباط حكم شرعي من أدلته وهذا هو الغالب الشائع في المجامع الفقهية المعاصرة.“ (۲)

”آج کل کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء یا علم فقہ میں تخصص و تحقیق کرنے والے طلباء جو ابھی درجہ اجتہاد کو نہ پہنچے ہوں، کا کسی مسئلے کا شرعی حکم اُدلہ شرعیہ سے اخذ کرتے ہوئے اپنی محنتوں کو انتہائی درجے میں کھپا دینا اور پھر ان کی اکثریت کا اس مسئلے کے شرعی حکم پر اتفاق کر لینا ہے اور اجتماعی اجتہاد کا یہی معنی معاصر فقہی اکیڈمیوں میں غالب اور عام ہے۔“  
اس تعریف میں بھی علماء کے اتفاق کی قید ایک اضافی قید ہے۔ اسی طرح اکثریت کی قید لگانا بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس کا پورا ہونا ایک مشکل امر ہے جیسا کہ ہم سابقہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

## پانچویں تعریف

ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کے عمل کو درج الفاظ کے ذریعے بیان کیا ہے:

”ينبغي في القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي وهو الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة؛ وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس.“ (۳)

”جدید مسائل میں ہمیں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ پیش آمدہ مسائل و واقعات میں اہل علم کی ایک جماعت باہمی مشاورت کرتی ہے، خاص طور پر ان مسائل میں جو عمومی نوعیت کے ہوں اور عوام الناس کی اکثریت ان سے پریشان ہو۔“

اجتماعی اجتہاد کی یہی تعریف ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمہ اللہ نے بھی کی ہے۔ (۴)

اس تعریف میں عمومی نوعیت کے مسائل کی قید ایک اضافی قید ہے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”عبارة: (طابع العموم) (ويهم جمهور الناس) و(ذات طابع عام) فهذه القيود عند التحقيق غير لازمة فلو أن الاجتهاد الجماعي جرى في مسألة خاصة أو ذات طابع خاص لصدق عليه أنه اجتهاد جماعي.“ (۵)

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص ۷

۲۔ أيضاً

۳۔ الاجتهاد الجماعي في الشريعة الإسلامية: ص ۱۸۲

۴۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۲۱

۵۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۴

”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”عمومی نوعیت‘ یا عوام الناس کی اکثریت جن سے پریشان ہو وغیرہ جیسی قیود غیر لازمی اوصاف ہیں۔ کیونکہ اگر اجتماعی اجتہاد کسی خاص مسئلے میں جاری ہو جاتا ہے یا خاص نوعیت کے مسائل کے تحت ہوتا ہے تو پھر بھی اس کو اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔“

## چھٹی تعریف

”ندوة الاجتهاد الجماعی فی العالم الاسلامی“ کے علماء نے جامعۃ العین‘ متحدہ عرب امارات کلیہ شریعہ کے تحت منعقدہ اجلاس میں ۱۹۹۶ء میں اجتماعی اجتہاد کی درج ذیل تعریف بیان کی ہے:

”تقرر الندوة أن الاجتهاد الجماعی: هو اتفاق أغلبية المجتہدین‘ فی نطاق مجمع فقہی أو هیئۃ أو مؤسسة شرعیة‘ ینظمها ولی الأمر فی دولة إسلامیة علی حکم شرعی عملی‘ لم یرد به نص قطعی الثبوت والدلالة‘ بعد بذل غایۃ الجهد فیما بینہم فی البحث والتشاور۔“ (۱)

”اجتماعی اجتہاد کی مجلس یہ طے کرتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد سے مراد کسی ایسی فقہی اکیڈمی‘ انجمن یا شرعی ادارے کے تحت‘ جس کی دیکھ بھال اسلامی ریاست میں امیر المؤمنین کر رہے ہوں‘ علماء کی اکثریت کا باہمی مشاورت و مباحثے میں غایت درجے کی کوشش کرتے ہوئے کسی ایسے مسئلے میں شرعی عملی حکم پر اتفاق کر لینا ہے کہ جس میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نص وارد نہ ہوئی ہو۔“

اس تعریف میں بھی مجتہدین کے اتفاق اور ان کی اکثریت کی قیود اضافی ہیں۔ اسی طرح فقہی اکیڈمی یا ادارے کے تحت ہی اجتماعی اجتہاد کی شرط بھی ایک اضافی وصف ہے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”عبارة: (فی نطاق مجمع أو هیئۃ أو مؤسسة) فهذا القید لیس شرطاً فی انعقاد الاجتهاد الجماعی وصحته وعلیه فلو اجتمع جمع من الفقہاء غیر المنتسبین لمجمع أو هیئۃ أو مؤسسة لصدق علی اجتماعہم واجتہادہم أنه اجتہاد جماعی۔“ (۲)

”کسی فقہی اکیڈمی‘ انجمن یا شرعی ادارے کے تحت کے الفاظ اجتماعی اجتہاد کے انعقاد یا اس کی صحت کے لیے کسی شرط کی حیثیت نہیں رکھتے۔ اسی لیے اگر کسی اکیڈمی‘ انجمن یا ادارے سے غیر منسوب فقہاء کی ایک جماعت جمع ہو تو ان کے اس اجتماع اور اجتہاد کو بھی اجتماعی اجتہاد ہی کہیں گے۔“

علاوہ ازیں اس تعریف میں مترادفات کی کثرت ہے مثلاً ایک ہی معنی ادا کرنے کے لیے مجمع‘ ہیئۃ اور مؤسسة کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ کسی اصطلاحی تعریف میں ایجاز کا پہلو مد نظر رہنا چاہیے کیونکہ مختصر الفاظ میں کسی تصور کی جمیع بنیادی جہات کو جمع کر دینا ہی تعریف کا اصل جوہر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس تعریف میں امیر المؤمنین اور اسلامی ریاست کی قیود بھی اضافی اوصاف ہیں۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”عبارة (ینظمها ولی الأمر فی دولة إسلامیة) هذان القیدان محل نظر إذ لیس تنظیم ولی الأمر شرطاً فی تحقق الاجتهاد الجماعی من حیث المصدق أما من حیث الإلزام فذاك شأن آخر وهو خارج عن ماهیۃ الاجتهاد الجماعی وحقیقته وكذلك الأمر بالنسبة لاشتراط كون الاجتهاد الجماعی فی دولة إسلامیة فهو غیر مسلم إذ لو اجتمع الفقہاء فی دولة غیر إسلامیة أو دولة ذات أقلیۃ مسلمة لصح وصدق علی ذلك أنه اجتہاد جماعی۔“ (۳)

”اسلامی ریاست اور امیر المؤمنین کی زیر سرپرستی کی قیود بھی محل نظر ہیں کیونکہ تصدیق کے پہلو سے اجتماعی اجتہاد کے ثبوت کے لیے

۱۔ الاجتهاد الجماعی وأهمیۃ فی نوازل العصر: ص ۱۴

۲۔ أيضاً: ص ۱۵

۳۔ أيضاً

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

امیر المؤمنین کے انتظام کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔ جہاں تک اجتماعی اجتہاد کی تعفیذ کا معاملہ ہے تو اس میں یہ شرط لگائی جاسکتی ہے لیکن اجتماعی اجتہاد کی تعفیذ اس کی ماہیت و حقیقت سے خارج کی بحث ہے۔ اسی طرح اجتماعی اجتہاد کی نسبت یہ کہنا کہ وہ کسی اسلامی مملکت میں ہی ہو تو اجتماعی اجتہاد ہے درست نہیں ہے۔ اگر کسی غیر اسلامی یا مسلم اقلیت والی ریاست میں بھی علماء اجتماعی اجتہاد کرتے ہیں تو وہ صحیح ہوگا اور اس پر اجتماعی اجتہاد کے لفظ کا اطلاق درست ہوگا۔“

قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نص وارد نہ ہونے کی شرط لگانا بھی درست نہیں ہے کیونکہ اجتہاد کی تین قسمیں ہیں۔ تخریج المناط، تنفیج المناط اور تحقیق المناط۔ یہ شرط لگانے سے اجتہاد صرف تیسری قسم کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔ اجتہاد کی پہلی دو قسمیں حکم شرعی سے علت نکالنے کے باب میں ہیں جبکہ آخری قسم اس علت کو کسی دوسری شے میں ثابت کرنے کے بارے میں ہے۔ پس علت کا نکالنا اور اس کا اثبات یہ دونوں ہی اجتہاد کی قسمیں ہیں اور علت تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نصوص سے بھی نکالی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”عبارة: (لم يرد به نص قطعي الثبوت أو الدلالة) هذا الوصف محل نظر إذ أنه يستلزم اخراج الاجتهاد في تحقيق المناط وهو ضرب من أضرب الاجتهاد المعبرة. (۱)“

”قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نص وارد نہ ہونے کی شرط لگانا دینا محل نظر ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ پھر یہ اجتماعی اجتہاد صرف تحقیق مناط ہی کے میدان میں ہوگا اور یہ اجتہاد کی قسموں میں سے ایک قسم ہے (نہ کہ کل اجتہاد)۔“

## ساتویں تعریف

ڈاکٹر محمد مصطفیٰ قطب رحمہ اللہ نے اجتماعی اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

”بذل الوسع العلمی المنہجی المنضبط‘ الذی یقوم بہ مجموع الأفراد الحائزین علی رتبة الاجتهاد‘ فی عصر من العصور‘ من أجل الوصول إلى مراد الله فی قضية ذات طابع عام تمس حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمة‘ أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمراد الله فی تلك القضية ذات الطابع العام علی واقع المجتمعات والأقالیم والأمة. (۲)“

”کسی بھی زمانے میں کسی ایسے مسئلے میں جو عمومی نوعیت کا ہو اور کسی علاقے، ریاست یا ساری امت سے متعلق ہو اللہ کی مراد و منشا تک پہنچنے کے لیے افراد کی ایک ایسی جماعت جو درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکی ہو کا خاص منہج کے مطابق علمی اور منضبط کوششیں صرف کرنا اجتماعی اجتہاد ہے۔“

اس تعریف پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ اس میں اللہ کی مراد تک پہنچنے کے الفاظ درست نہیں ہیں کیونکہ اجتہاد میں بعض اوقات مجتہد اللہ کی مراد تک پہنچ جاتا ہے اور بعض اوقات نہیں پہنچ پاتا۔ علاوہ ازیں مجتہد کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہوتا کہ وہ قطعی طور پر یہ معلوم کر سکے کہ اس مسئلے میں اللہ کی مراد کیا ہے۔ ڈاکٹر صالح بن عبد اللہ بن حمید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”عبارة: (الوصول إلى مراد الله) هذا الوصف محل نظر إذ ما يتوصل إليه المجتهدون هو رأيهم وإن كان معتبراً إلا أننا لا نجزم بأنه هو مراد الله. (۳)“

”اللہ کی مراد تک پہنچنے کے الفاظ کی قید محل نظر ہے کیونکہ جس تک مجتہدین پہنچتے ہیں وہ ان کی رائے ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ رائے معتبر ہوتی ہے لیکن اس کے بارے میں ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہتے کہ یہی اللہ کی مراد ہے۔“

اس تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی وارد کیا گیا ہے کہ اس میں اختصار و ایجاز نہیں ہے۔ عبارت کو خواہ مخواہ طول دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر صالح بن

۱۔ الاجتهاد الجماعی وأهميته فی نوازل العصر: ص ۱۴

۲۔ الاجتهاد الجماعی وتطبيقاته المعاصرة: ص ۳۶

۳۔ الاجتهاد الجماعی وأهميته فی نوازل العصر: ص ۱۶

عبداللہ بن حمید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”قوله فى التعريف (مجموعة الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد) إذ يغنى عن ذلك قول (المجتهد) أو (المجتهدين).“ (۱)

”افراد کی ایک ایسی جماعت جو درجہ اجتہاد پر فائز ہوئے الفاظ کی جگہ مجتہد یا مجتہدین کی ایک جماعت کے الفاظ کفایت کرتے تھے۔“

## آٹھویں تعریف

ڈاکٹر خالد حسین الخالد اجتماعی اجتہاد کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بعد أن أنعمت النظر فى مزايا التعريفات السابقة وفى عيوبها‘ اقترح التعريف الآتى للاجتهد الجماعى‘ الذى أرى أنه تعريف جامع مانع‘ فأقول: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم‘ فى البحث والنظر على وفق منهج علمى أصولى‘ ثم التشاور بينهم فى مجلس خاص‘ لاستنباط أو استخلاص حكم شرعى‘ لمسألة شرعية ظنية. ثم اختصر هذا التعريف بالاكْتفاء بالقيود دون الضوابط وعليه‘ يصبح حد الاجتهاد الجماعى هو؛ بذل فئة من الفقهاء جهودهم‘ فى البحث والتشاور لاستنباط حكم شرعى‘ لمسألة ظنية.“ (۲)

”اجتماعی اجتہاد کی سابقہ تعریفوں کی خصوصیات اور عیوب پر گہری نظر ڈالنے کے بعد میں اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف پیش کرتا ہوں جو میرے خیال میں جامع مانع تعریف ہے۔ پس میں یہ کہتا ہوں: اجتماعی اجتہاد سے مراد عادل و مسلمان فقہاء کی ایک جماعت کا علم اصول فقہ کے منہج کے مطابق غور و فکر کرتے ہوئے اپنی کوششیں صرف کرنا پھر کسی خاص مجلس میں باہم مشورہ کرنا تاکہ کسی شرعی ظنی مسئلے کا حکم شرعی دریافت یا مستنبط کیا جاسکے۔ پھر اسی تعریف کو اس طرح مختصر کیا گیا ہے کہ اس کی قیود تو بیان ہو جائیں لیکن ضوابط بیان نہ ہوں۔ پس اس اختصار کے ساتھ اجتماعی اجتہاد کی تعریف یوں ہوگی: فقہاء کی ایک جماعت کا کسی ظنی مسئلے سے متعلق حکم شرعی دریافت کرنے کے لیے تحقیق و باہمی مشاورت میں اپنی کوششیں صرف کرنا۔“

اس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شرعی احکام کے استنباط کا تذکرہ تو ہے لیکن ان کی تطبیق کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ دونوں ہی اجتہاد ہیں۔

## نویں تعریف

شیخ نصر محمد الکرز اجتماعی اجتہاد کی تعاریف کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بعد أن أنعمت النظر فى مزايا التعريفات السابقة وفى عيوبها‘ وبعد استفادتي من تعريفى سانو والخالد‘ أصل إلى التعريف المختار الذى أرتضيه للاجتهد الجماعى الذى يتناسب مع التعريف الذى اخترته للاجتهد العام أو الفردى فىصبح التعريف المقترح هو: بذل فئة جهودهم فى البحث والتشاور على وفق منهج علمى أصولى لتحصيل استنباط أو تطبيق حكم شرعى عقلياً كان أو نقلياً قطعياً كان أو ظنياً.“ (۳)

”اجتماعی اجتہاد کی سابقہ تعریفوں کی خصوصیات اور عیوب پر غور کرنے اور ڈاکٹر خالد اور محمد قطب سانو کی تعریفوں سے استفادے کے بعد میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ اجتماعی اجتہاد کی وہ تعریف جسے میں پسند کرتا ہوں اور بطور تجویز پیش کرتا ہوں اور وہ انفرادی اجتہاد کی اس

۱۔ الاجتهاد الجماعى وأهميته فى نوازل العصر: ص ۱۶

۲۔ الاجتهاد الجماعى وتطبيقاته المعاصرة: ص ۳۷

۳۔ أيضاً: ص ۳۷

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

تعریف سے بھی قریب تر ہے، جس کا میں تذکرہ کر چکا ہوں، یہ ہوگی: (فقہاء کی) ایک جماعت کا علم اصول فقہ کے منج کے مطابق اپنی کوششوں کو تحقیق و باہمی مشاورت میں صرف کرنا تاکہ کوئی شرعی حکم مستنبط کیا جاسکے یا اس کی تطبیق ہو چاہے وہ شرعی حکم عقلی ہو یا نقلی، قطعی ہو یا ظنی۔“

یہ ایک جامع تعریف ہے لیکن اس میں فقہاء یا مجتہدین کا لفظ شامل نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارے خیال میں اگر وہ شامل کر لیا جاتا تو بہتر تھا۔

## دسویں تعریف

ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید رحمۃ اللہ علیہ اجتماعی اجتہاد کی مختلف تعریفوں پر نقد کرنے کے بعد ایک مکمل تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بعد استعراض ما أورده بعض العلماء المعاصرين الأفاضل من تعريفات للاجتهاد الجماعي أخلص إلى التعريف الذي يبدو أقرب إلى بيان حقيقة الاجتهاد الجماعي وعليه فيمكن القول: إن الاجتهاد الجماعي هو: بذل جمع من الفقهاء وسعهم مجتمعين لتحصيل حكم شرعي.“<sup>(۱)</sup>

”معاصر فاضل علماء نے اجتماعی اجتہاد کی جو تعریفیں بیان کی ہیں، ان کو نقل کرنے کے بعد میں اجتماعی اجتہاد کی ایک ایسی تعریف بیان کروں گا جو میرے خیال میں اجتماعی اجتہاد کے تصور و حقیقت کو بخوبی واضح کر رہی ہے۔ پس اس تعریف کے مطابق اجتماعی اجتہاد سے مراد فقہاء کی ایک جماعت کا کسی حکم شرعی کی تحصیل کے لیے اجتماعی طور پر اپنی کوششیں صرف کرنا۔“

اجتماعی اجتہاد کی یہ سب سے جامع تعریف معلوم ہوتی ہے کہ جس میں اختصار بھی ہے۔ لیکن اس تعریف میں اگر تحصیل حکم کے ساتھ تطبیق حکم کا لفظ بھی شامل کر دیا جاتا تو یہ جامع مانع بن جاتی یعنی عبارت یوں ہوتی: بند جمع من الفقهاء وسعهم مجتمعين لتحصيل أو تطبيق حکم شرعی۔ ڈاکٹر صالح بن عبداللہ بن حمید رحمۃ اللہ علیہ اس تعریف کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”۱۔ إن الاجتهاد الجماعي يحصل بأى عدد يصدق عليه أنه جمع أو جماعة . . . وكلما كثر العدد كانت الفائدة أعظم وحصول الاطمئنان أكبر. ۲۔ أن يكون هؤلاء المجتهدون مجتمعين حين الاجتهاد وهو ما يعبر عنه البعض ب(التشاور) وانسجاماً مع طبيعة هذا العصر وآلياته فيقصد بالاجتماع ما كان حقيقة في مكان واحد وما كان حكماً كالاتصال عبر الهاتف أو الدوائر التلفزيونية أو شبكة المعلومات أو غيرها من وسائل الاتصال والتواصل مما يتحقق معه الاجتماع. ۳۔ يهدف الاجتماع إلى تحصيل حكم شرعي سواء كان ذلك متعلقاً بقضية عامة أو خاصة ولا يشترط أن يتم ذلك من خلال هيئة أو مجمع، كما لا يشترط فيه أن يكون ذا صفة رسمية وإن كان توافر هذه الأوصاف حسناً غير أنه ليس شرطاً في حقيقة الاجتهاد الجماعي. ۴۔ إن واقع الاجتهاد الجماعي المعاصر من خلال المجامع المفقهية وهيئات الإفتاء وما شابه ذلك يشهد بأن هذا الاجتهاد لا يقتصر على الأحكام والمسائل الفقهية وإنما يتجاوز ذلك إلى بعض القضايا والوقائع غير الفقهية كمسائل العقائد وأصول الدين من مثل الحكم على بعض الفرق كالقاديانية والبهائية.“<sup>(۲)</sup>

”۱۔ اجتماعی اجتہاد علماء کی ہر اس تعداد سے حاصل ہو جاتا ہے، جس پر جماعت یا مجمع کا اطلاق ہوتا ہو۔ لیکن جس قدر تعداد زیادہ ہوگی، اجتماعی اجتہاد کا فائدہ اور اطمینان بھی اس قدر بڑھ کر ہوگا۔ ۲۔ یہ مجتہدین، اجتہاد کے وقت مجتمع ہوں، جسے بعض محققین باہمی مشاورت کا نام دیتے ہیں۔ عصر حاضر کے مزاج کے ساتھ یکسانیت اور اس کے وسائل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اجتماع کا معنی طے کیا جائے گا یعنی کسی ایک جگہ میں مجتہدین کا حقیقی اجتماع ہو یا حکمی ہو جیسا کہ ٹیلی فون، ٹیلی فونک ذرائع یا انٹرنیٹ وغیرہ جیسے وسائل ربط و تعلق کے ذریعہ باہمی ملاپ اور

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر: ص ۱۶

۲۔ أيضاً: ص ۱۶-۱۷

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

اجتماع کو ممکن بنایا جائے۔ ۳۔ مجتہدین کے اجتماع کا بنیادی ہدف و مقصود کسی بھی شرعی حکم کی تلاش ہو، چاہے وہ کوئی خاص مسئلہ ہو یا عمومی نوعیت کا ہو، یہ بھی شرط نہیں ہے کہ یہ اجتہاد کسی ادارے یا اکیڈمی کے تحت ہی منعقد ہو جیسا کہ اس میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس کو سرکاری سرپرستی حاصل ہو۔ اگرچہ ان اوصاف کا پایا جانا ایک اچھی علامت ہے لیکن اجتماعی اجتہاد کی بنیادی شرائط میں سے نہیں ہے۔ ۴۔ معاصر فقہی اکیڈمیوں اور اجتماعی افتاء کے اداروں میں واقع شدہ اجتماعی اجتہاد کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اجتہاد صرف احکام شرعیہ اور فقہی مسائل میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر بعض غیر فقہی مسائل مثلاً عقائد اور اصول دین کے مسائل میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ قادیانیوں یا بہائیہ کے بعض فرقوں پر شرعی حکم لا کر کرنا۔

اجتماعی اجتہاد کی تعریف پر مفصل گفتگو کے بعد اب ہم اس کے شرعی دلائل پر بحث کرتے ہیں۔

## اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے دلائل

اسلام کے بنیادی مصادر قرآن و سنت دونوں میں اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت کے حق میں دلائل موجود ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے آپ ﷺ کو مختلف مسائل میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا حکم تھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (۱)

”اور (اے نبی ﷺ!) ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں۔“

اس حکم باری تعالیٰ کی تعمیل میں آپ ﷺ کی سنت کو اس مقالے کے چوتھے باب میں بالتفصیل بیان کریں گے۔ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں ابن ابی حاتم رحمہ اللہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حدثنا يونس بن عبد الأعلى قراءة أنبأ ابن وهب قال سمعت سفیان بن عیینة يحدث عن معمر بن ابن شہاب عن أبي هريرة قال: ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ. (۲)

”ہمیں یونس بن عبد الأعلى نے قراءتاً بیان کیا ہے کہ انہیں ابن وهب رحمہ اللہ نے خبر دی ہے، انہوں نے کہا میں نے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ سے سنا، وہ معمر رحمہ اللہ سے اور وہ ابن شہاب رحمہ اللہ سے اور وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ کسی کو بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔“

ائمہ سلف نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں اسلام میں مشورے کی اہمیت اور فضیلت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ذیل میں اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں ہم تابعین رحمہم اللہ اور سلف صالحین رحمہم اللہ کے کچھ اقوال نقل کر رہے ہیں۔

”حدثنا أبو سعيد ثنا وكيع عن سفیان عن رجل عن الضحاک فی قوله و شاورهم فی الأمر قال: ما أمر الله نبيه بالمشورة إلا لما يعلم فيها من الفضل. (۳)

”ہم سے ابو سعید نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں ہم سے وکیع رحمہ اللہ نے بیان کیا، وہ سفیان رحمہ اللہ سے، وہ ایک آدمی سے اور وہ ضحاک رحمہ اللہ سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول ”اور ان سے مختلف امور میں مشورہ کریں“ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کسی بھی نبی کو مشورے کا حکم نہیں دیا مگر اس وجہ سے کہ جو اس میں فضل و خیر ہے۔“

بعض سلف صالحین کا کہنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا جو حکم دیا گیا تھا، اگرچہ وحی کے نزول کے زمانے میں اس کی ضرورت نہ تھی لیکن اس مشورے کو جاری کرنے کی ایک حکمت یہ بھی تھی کہ مابعد کے زمانوں میں آنے والوں کے لیے آپ ﷺ کا یہ فعل بطور سنت جاری ہو جائے۔ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

۱۔ آل عمران: ۱۵۹

۲۔ تفسیر ابن ابی حاتم: ۸۰/۳

۳۔ أيضاً

”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم“ دائرہ کار اور محرکات

”حدثنا أبي ثنا ابن عمير ثنا سفیان عن ابن شبرمة عن الحسن في قوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال: قد علم أنه ليس به إليهم حاجة وربما قال: ليس له إليهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من بعده.“ (۱)

”ہمیں ہمارے والد صاحب نے بیان کیا ہے اور انہوں نے کہا کہ انہیں ابن ابی عمیر نے بیان کیا، انہوں نے کہا، انہیں سفیان نے ابن شبرمہ سے اور انہوں نے حسن بصری رضی اللہ عنہ سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول ”اور ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں“ کے بارے میں کہا ہے: یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے کی حاجت و ضرورت نہ تھی، لیکن آپ ﷺ نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے مابعد والوں کے لیے اس بارے میں کوئی سنت جاری کریں۔“

امام ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حربه من أمر عدوه ومكايده حربته تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه معها فتنة الشيطان وتعريفاً منه أمتي الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقنتوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعل.“ (۲)

”ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ (اس آیت کی تفسیر میں وارد تین متنوع اقوال میں سے) سب سے بہتر قول ان مفسرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ عز وجل نے اپنے نبی ﷺ کو اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے دشمنان اسلام کی ان جنگی چالوں وغیرہ کے بارے میں مشورہ کرنے کا حکم جاری فرمایا کہ جن سے آپ کو سابقہ پڑتا تھا تا کہ اس مشورے سے آپ ﷺ کے وہ ساتھی آپ ﷺ سے الفت محسوس کریں کہ جن کی اسلام کے بارے میں بصیرت اس قدر واضح نہیں تھی کہ وہ اس بصیرت کے ہوتے ہوئے شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہ سکتے اور (اس مشورے کا ایک اور فائدہ یہ بھی تھا) کہ اس مشورے کے عمل سے اُمت کو ان مختلف مسائل کے پیش آنے اور ان کی تلاش کے (طریقہ کے) حوالے سے متنبہ کرنا مقصود تھا کہ جو امت کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد درپیش آنے والے تھے تا کہ مختلف حوادث کے پیش آنے کے وقت وہ اس فعل (مشاورت) میں آپ ﷺ کی اقتداء کریں اور آپس میں اسی طرح مشورہ کریں جس طرح وہ آپ ﷺ کی زندگی میں آپ کو مشورہ کرتے دیکھتے تھے۔“

ایک اور جگہ اللہ عز وجل صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے باہمی معاملات مشاورت سے طے ہوتے ہیں:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (۳)

”اور ان (یعنی آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے فیصلے باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں۔“

اس قرآنی ترغیب و تشویق کے باعث آپ ﷺ کثرت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ یہ مشاورت کئی قسم کی تھی۔ بعض اوقات آپ ﷺ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایک مجمع عام سے کسی واقعے کے بارے میں رائے طلب فرماتے جیسا کہ آپ ﷺ نے غزوہ احد کے موقع پر انصار و مہاجرین سے مدینہ میں یا مدینہ سے باہر جا کر جنگ کرنے کے بارے میں مشورہ طلب کیا اور بعض حالات میں آپ مخصوص صحابہ ہی سے مشورہ کیا کرتے تھے جیسا کہ آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر صحابہ کی (بظاہر) عدم اطاعت کی صورت حال میں اُم المؤمنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے مشورہ کیا۔ بعض صحابہ ایسے بھی تھے جو آپ ﷺ کے مستقل مشیروں میں شمار ہوتے تھے جیسا کہ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادي ثنا يحيى بن أيوب العلاف بمصر ثنا سعيد بن أبي مريم

۱۔ تفسیر ابن ابی حاتم: ۸۰۱/۳

۲۔ تفسیر الطبری: ۳۴۵/۷

۳۔ الشوری: ۳۸:۴۲

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

أنبا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس في قوله عز وجل ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ قال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما .“ (۱)

”ہمیں ابوجعفر محمد بن احمد بغدادی نے خبر دی ہے، انہوں نے کہا ہمیں یحییٰ بن ایوب علاف نے مصر میں بیان کیا ہے، انہوں نے کہا ہمیں سعید بن ابی مریم نے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا ہمیں سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے خبر دی ہے، وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ارشاد ”اور ان سے معاملے میں مشورہ کریں“ کے بارے میں فرمایا: کہ جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرنے کا آپ کو حکم دیا گیا، وہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما ہیں۔“

امام حاکم رحمہ اللہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .“ (۲)

”یہ حدیث شیخین کی شرائط کے مطابق ہے اگرچہ انہوں نے اس کو نہیں بیان کیا ہے۔“

امام ذہبی رحمہ اللہ اس روایت کی استنادی حیثیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

”على شرط البخاري و مسلم .“ (۳)

”بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے۔“

اسی طرح ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

”حدثني أبو بكر بن محمد بن عبد الحميد ثنا محمد بن زكريا ثنا ابن عائشة حدثني أبي عن عمه عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب قال: كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه من النبي ﷺ مكان الوزير فكان يشاوره في جميع الأمور .“ (۴)

”مجھ سے ابوبکر بن محمد بن عبد الحمید نے بیان کیا، انہوں نے کہا ہم سے محمد بن زکریا نے بیان کیا، انہوں نے کہا ہم سے ابن عائشہ نے بیان کیا، انہوں نے کہا مجھے میرے والد نے اپنے چچا سے بیان کیا ہے اور وہ ربیعہ بن ابی عبد الرحمن سے اور وہ سعید بن مسیب سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے نبی ﷺ کے مشیر کے مقام فائز تھے اور آپ ﷺ ان سے تقریباً تمام معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے۔“

اس روایت کے بارے میں امام ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”في رواته مجهول .“ (۵)

”اس کے بعض راوی مجہول ہیں۔“

اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے میں کئی ایک اجتماعی اجتہادات وقوع پذیر ہوئے۔ ان پر ہم اس مقالے کے چوتھے باب میں بالتفصیل روشنی ڈالیں گے۔ ذیل میں ہم ان اجتہادات کا ایک سرسری جائزہ پیش کر رہے ہیں:

✽ طریقہ اذان کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت

✽ لکڑی کا منبر بنوانے کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ

۱۔ المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، باب أما حدیث ضمرة وأبو طلحة (۲۴۳۶) ۴۷۳۔

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً

۴۔ المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، باب أبي بكر بن أبي قحافة (۲۴۰۸) ۲۶۳۔

۵۔ أيضاً



- ✽ غزوہ بدر کے موقع پر اجتماعی مشاورت
- ✽ غزوہ بدر کے قیدیوں کے بارے اجتماعی اجتہاد
- ✽ غزوہ احد کے بارے اجتماعی مشاورت
- ✽ غزوہ خندق کے موقع پر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ
- ✽ بنو غطفان کے بارے میں اجتماعی مشاورت
- ✽ واقعہ اُفک کے بارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ
- ✽ غزوہ خیبر سے متعلق اجتماعی مشاورت
- ✽ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی گورنری کے بارے باہمی مشورہ
- ✽ غزوہ خندق کے موقع پر عصر کی نماز میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف رائے
- ✽ اجرت قرآن کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجتماعی رائے
- ✽ غسل میت کے بارے میں صحابیات رضی اللہ عنہن کا باہمی مشورہ

اللہ کے رسول ﷺ کے دور کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی اجتماعی اجتہاد کے منج پر فتویٰ جاری کرنے کا عمل جاری و ساری رہا۔ خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی تو بیشتر روایات موجود ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اجتماعی اجتہاد کا یہ عمل اپنے عروج کو پہنچ چکا تھا۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”أخبرنا عمرو بن عون أخبرنا هشيم عن العوام عن المسيب بن رافع قال: كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا، فالحق فيما رأوا.“<sup>(۱)</sup>

”ہمیں عمرو بن عون نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں ہشیم نے عوام سے خبر دی، انہوں نے مسیب بن رافع سے نقل کیا ہے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جب کوئی ایسا مسئلہ درپیش آتا تھا کہ جس میں اللہ کے رسول ﷺ سے کوئی اثر موجود نہ ہوتا تو وہ اس کے لیے اکٹھے ہو کر مشورہ کرتے اور ایک رائے پر اتفاق کر لیتے تھے۔ پس حق وہی ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔ پس حق وہی ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔“

شیخ حسین سلیم اسد اس حدیث کی استنادی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”إسناده ضعيف هشيم مدلس وقد عنعن وباقي رجاله ثقات.“<sup>(۲)</sup>

”اس کی سند ضعیف ہے۔ ہشیم مدلس راوی ہے اور بحفظہ سے روایت کر رہا ہے اور اس کے باقی راوی ثقہ ہیں۔“

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا معاملہ بھی یہی تھا کہ جب انہیں کوئی مسئلہ قرآن و سنت میں نہ ملتا تو وہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے اور شریعت کی عمومی تعلیمات کی روشنی میں ایک رائے بنا لیتے تھے۔ کئی ایک روایات سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اس طرز عمل کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”أخبرنا محمد بن الصلت حدثنا زهير عن جعفر بن برقان حدثنا ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق، إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع اليه نفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ في قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا فان أعياه أن

۱۔ سنن الدارمی، کتاب المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة (۱۱۵) ۱/۲۱۔

۲۔ أيضاً

اجتماعی اجتناب کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

يجد فيه سنة من النبي ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به . (۱)

”ہمیں محمد بن صلت نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں زہیر نے جعفر بن برقان سے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا، ہمیں میمون بن مہران نے بیان کرتے ہوئے کہا ہے: جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا تھا تو کتاب اللہ میں غور و فکر کرتے تھے۔ پس اگر انہیں کتاب اللہ میں کوئی ایسی چیز مل جاتی کہ جس کے مطابق وہ فیصلہ کر سکیں تو وہ اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے تھے۔ پس اگر کتاب اللہ میں کوئی مسئلہ موجود نہ ہوتا اور اللہ کے رسول ﷺ کی کوئی سنت ان کے علم میں ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔ پس اگر انہیں کوئی سنت بھی نہ ملتی تو وہ مسلمانوں کی طرف نکلتے اور ان سے پوچھتے اور کہتے: میرے پاس فلاں فلاں مسئلہ آیا ہے، کیا تم میں سے کسی کے پاس اس بارے اللہ کے رسول ﷺ کا کوئی فیصلہ محفوظ ہے۔ بعض اوقات لوگوں کی ایک جماعت ان کے پاس اکٹھی ہو جاتی جو ان کو اللہ کے رسول ﷺ کے قضاء کے بارے میں خبر دیتی۔ اس پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کہتے: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمارے مابین ایسے لوگ پیدا کیے ہیں جو نبی ﷺ کے فیصلوں کو محفوظ رکھتے ہیں۔ پس اگر وہ کسی مسئلے میں اللہ کے رسول ﷺ کی کوئی سنت بھی پانے سے عاجز آ جاتے تو بہترین اور قابل افراد کو اکٹھا کرتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے۔ پس اگر ان کی رائے کسی مسئلے پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔“

شیخ حسین سلیم اس حدیث کی استنادی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”رجاله ثقات غیر أن میمون بن مہران لم یدرك أبابکر فالإسناد منقطع .“ (۲)

”اس کے راوی ثقہ ہیں لیکن میمون بن مہران کی ابوبکر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ثابت نہیں ہے لہذا اس کی سند منقطع ہے۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی بعض روایات سے اسی طرز عمل کی نشاندہی ہوتی ہے، جیسا کہ ایک روایت ہے:

”أخبرنا الشریف أبو الفتح العمري أنبا عبد الرحمن بن أبي شريح أنبا أبو القاسم البغوي ثنا داود بن رشيد ثنا عمر بن أيوب ثنا جعفر بن برقان عن میمون بن مہران قال: كان أبوبکر رضی اللہ عنہ إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله . . . قال جعفر وحديثي میمون أن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ كان يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان لأبي بكر رضی اللہ عنہ فيه قضاء فإن وجد أبا بكر رضی اللہ عنہ قد قضى فيه بقضاء قضى به وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم فإذا اجتمعوا الأمر قضى بينهم .“ (۳)

”ہمیں ابوالفتح شریف العمري نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں عبد الرحمن بن ابی شریح نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں ابوالقاسم بغوی نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں داؤد بن رشید نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں عمر بن ایوب نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں جعفر بن برقان نے بیان کیا کہ انہوں نے کہا: جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا تھا تو کتاب اللہ میں غور و فکر کرتے تھے۔ پس جعفر کہتے ہیں اور مجھے برقان بن میمون نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ پس اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس سے عاجز آ جاتے کہ وہ کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ میں کوئی حکم پالیں تو یہ غور و فکر کرتے تھے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں کوئی فیصلہ جاری کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر وہ اس بارے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا کوئی فیصلہ پالیتے تو اسی کے مطابق فیصلہ جاری فرما دیتے تھے۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کے امراء اور چیدہ چیدہ افراد کو اکٹھا کرتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے تھے۔ پس جب وہ ایک رائے پر اکٹھا ہو جاتے تھے تو اس کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ فرما دیتے تھے۔“

۱۔ سنن الدارمی، کتاب المقدمة، باب الفتيا و ما فيه من الشدة (۱۶۱) ۶۹/۱۔

۲۔ أيضاً

۳۔ السنن الكبرى للبيهقي، کتاب آداب القاضي، باب ما يقضى به القاضي و يفتى به المفتي (۲۰۱۲۸) ۱۲۶/۱۰۔

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو بعض صحابہ کو اپنا مستقل مشیر بھی بنا رکھا تھا۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”حدثنا محمد بن صالح بن هانى ثنا الفضل بن محمد بن البيهقي ثنا عبد الله بن صالح ثنا عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون عن عبد الواحد بن أبي عون عن القاسم بن محمد عن عبد الله بن عمر أتى النبي ﷺ كتاب رجل فقال لعبد الله بن أرقم أجب عني فكتب جوابه ثم قرأه عليه فقال: أصبت وأحسن الله لهم وفقه فلما ولي عمر كان يشاوره.“<sup>(۱)</sup>

”ہمیں محمد بن صالح بن ہانی نے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا، ہمیں فضل بن محمد بن بیہقی نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں عبد اللہ بن صالح نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں عبد العزیز بن ابی سلمہ ماجشون نے بیان کیا، انہوں نے کہا، ہمیں عبد الواحد بن ابی عون نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کے پاس ایک آدمی کا خط آیا، پس آپ ﷺ نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے کہا: میری طرف سے جواب لکھیں، تو انہوں نے جواب لکھا اور پھر آپ کو پڑھ کر سنا دیا۔ پس آپ ﷺ نے فرمایا: تو نے درست اور اچھا جواب لکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمہیں اور زیادہ توفیق دے۔ پس جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو ان سے مختلف معاملات میں مشاورت کرتے تھے۔“

امام حاکم رحمہ اللہ اس حدیث کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

”هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.“<sup>(۲)</sup>

”اس حدیث کی سند صحیح ہے اگرچہ شیخین نے اسے روایت نہیں کیا ہے۔“

امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو صحیح کہا ہے۔<sup>(۳)</sup>

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفہ کے مفتی تھے، بھی مسلمانوں کی اجتماعی اجتہادی آراء کو بہت اہمیت دیتے تھے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں۔

”أخبرنا يحيى بن حماد ثنا شعبة عن سليمان بن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير قال أحسبه أن عبد الله قال: قد أتى علينا زمان وما نسأل وما نحن هناك، وإن الله قدر أن بلغت ما ترون، فإذا سئلتهم عن شيء فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله ففي سنة رسول الله ﷺ، فإن لم تجدوه في سنة رسول الله ﷺ فما أجمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فيما أجمع عليه المسلمون فاجتهد رأيك، ولا تقل إنني أخاف وأخشى، فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهة، فذع ما يريبك إلى ما لا يريبك.“<sup>(۴)</sup>

”ہمیں یحییٰ بن حماد نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں سلیمان بن عمارہ بن عمیر نے بیان کیا ہے، انہوں نے حریث بن ظہیر سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا، میرا گمان ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ بات کہی ہے: ایک وقت ایسا بھی آئے گا جبکہ ہم نہیں ہوں گے اور نہ ہی ہم سے مسائل پوچھے جائیں گے اور اللہ تعالیٰ نے اس کو مقدر کر دیا ہے کہ میں اس وقت کو پہنچوں جسے تم دیکھ رہے ہو (یعنی میری وفات ہو جائے)۔ پس جب تم سے کسی چیز کے بارے میں سوال ہو تو کتاب اللہ میں غور و فکر کرو۔ پس اگر اسے کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو سنت رسول ﷺ میں تلاش کرو۔ پس اگر اس کو سنت رسول ﷺ میں بھی نہ پاؤ تو اس کو لے لو جس پر تمام مسلمانوں نے اتفاق کیا ہو۔ پس اگر وہ

۱۔ المستدرک علی الصحیحین، کتاب معرفة الصحابة، ذکر مناقب عبد الله ابن أرقم (۵۴۴۱) ۳/۳۷۸۔

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً

۴۔ سنن الدارمی، کتاب المقدمة، باب ما كان عليه الناس قبل مبعث النبي ﷺ (۱۶۸) ۱/۱۷۲۔

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

مسئلہ مسلمانوں کے اجماع میں بھی نہ ہو تو اپنی رائے بنانے میں اجتہاد کرو اور یہ مت کہو میں تو ڈرتا ہوں یا میرے اوپر خشیت غالب ہے۔ بے شک! حلال و حرام واضح ہے اور ان کے مابین کچھ مشتبہ امور ہیں۔ پس تم شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان کو اختیار کر لو جو شک والی نہیں ہیں۔“

ایک اور روایت کا بیان ہے:

”أخبرنا أبو عبد الله الحافظ نا أبو بكر بن مقسم المقرئ ببغداد نا أبو العباس أحمد بن يحيى النحوي نا ابن شعيب قال: سئل بعض الخلفاء أي شيء يؤيد العقل؟ وأي شيء أشد به إضرارا؟ قال أما أشده تأييدا فمشاورة العلماء وتجربة الأمور وحسن التثبت و أشد به إضرارا فالاستبداد والتهاون والعجلة.“ (۱)

”ہمیں ابو عبد اللہ الحافظ نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں ابو بکر بن مقسم بن مقرئ نے بغداد میں خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں ابو عباس احمد بن یحییٰ نحوی نے خبر دی، انہوں نے کہا، ہمیں ابن شعیب نے خبر دیتے ہوئے کہا ہے: کسی خلیفہ سے یہ سوال ہوا کہ کون سی چیز عقل کے لیے مفید ہے اور کون سی شے اس کے لیے بہت زیادہ ضرر رساں ہے۔ انہوں نے کہا: عقل کی نشوونما میں سب سے زیادہ مدد و معاون علماء کے ساتھ مشورہ کرنا، مختلف امور کا تجربہ رکھنا اور اچھی طرح ثابت قدم رہنا ہے۔ اور اس کو سب سے زیادہ نقصان پہنچانے والی چیز ظلم و جبر لا پرواہی اور عجلت ہے۔“

بعض روایات کے بیان کے مطابق صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اجتماعی مشاورت و اجتہاد کو بطور منہج اپنانے کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ ﷺ کی زندگی میں جب آپ ﷺ سے مستقبل کے مسائل کے حل کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے انہیں پیش آمدہ مسائل میں اجتماعی و مشاورتی منہج کو اختیار کرنے کی تلقین کی۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”حدثنا أحمد قال حدثنا شباب العصفري قال حدثنا نوح بن قيس عن الوليد بن صالح عن محمد بن الحنفية عن علي قال قلت: يا رسول الله إن نزل بنا أمر، ليس فيه بيان أمر ولا نهى، فما تأمرني؟ قال: تشاورون فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصة ولم يرو هذا الحديث عن الوليد بن صالح إلا نوح.“ (۲)

”ہمیں احمد نے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا، ہمیں شباب عصفری نے بیان کیا ہے، انہوں نے کہا، ہمیں نوح بن قیس نے ولید بن صالح سے نقل کیا ہے، انہوں نے محمد بن حنفیہ سے نقل کیا ہے، انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اگر ہمیں کوئی ایسا مسئلہ درپیش آئے کہ جس کے بارے میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو تو آپ ﷺ ہمیں کیا مشورہ دیتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس مسئلے میں اپنے فقہاء اور عبادت گزاروں سے مشورہ کرو۔ اور کسی ایک شخص کی رائے سے اس میں فیصلہ جاری نہ کرو۔ اس حدیث کو ولید بن صالح نے نوح کے علاوہ کسی نے نقل نہیں کیا۔“

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: آپ ﷺ نے فرمایا:

”شاو روا فيه الفقهاء والعبادين ولا تمضوا فيه رأي خاصة.“ (۳)

”اس مسئلے میں فقہاء اور پرہیزگاروں سے مشاورت کرو اور اس کے بارے میں فرد خاص کی رائے سے فیصلہ نہ کرو۔“

امام نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی رحمہ اللہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه الطبرانی و رجاله موثقون من أهل الصحيح.“ (۴)

۱۔ شعب الإيمان، فصل فی فضل العقل الذی هو من النعم العظام التي کرم (۴۶۸/۱) ۱۶۶/۳۔

۲۔ المعجم الأوسط، باب الألف، من اسمه أحمد (۱۶۱۸) ۱۷۲/۲۔

۳۔ مجمع الزوائد: (۸۳۳) ۳۲۸/۱۔

۴۔ أيضاً

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

”اس کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں۔“

علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو ضعیف منکر قرار دیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں درج ذیل مسائل میں اجتماعی مشاورت و اجتہاد سے فتاویٰ جاری کیے گئے:

- ✽ خلیفہ اول کی تقرری میں اجتماعی اجتہاد
  - ✽ حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے لشکر کے بارے اجتماعی مشاورت
  - ✽ مرتدین کے ساتھ قتال کے بارے میں باہمی مشورہ
  - ✽ جمع قرآن کے بارے اجتماعی مشاورت
  - ✽ امور حرب میں باہمی مشاورت
  - ✽ شراب کی حد کے بارے اجتماعی اجتہاد
  - ✽ حد قذف کے بارے اجتماعی مشورہ
  - ✽ ام الولد کے آزاد ہونے کے بارے اجتماعی اجتہاد
  - ✽ غیر اقوام کے تجارت سے ٹیکس وصول کرنے کے بارے باہمی مشاورت
  - ✽ مضطر زانی پر حد جاری کرنے میں اجتماعی اجتہاد
  - ✽ عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد
  - ✽ خلیفہ ثالث کی تقرری میں باہمی مشاورت
  - ✽ رسم قرآن کے بارے اجتماعی اجتہاد
  - ✽ خلیفہ ثالث کی خلافت و امارت سے معزولی کے بارے باہمی مشاورت
- دو روایتیں اور دو صحابہ میں اجتماعی اجتہاد کی ان مثالوں پر بالتفصیل گفتگو ہم اپنے اس مقالے کے چوتھے باب میں کریں گے۔



## فصل دوم

### اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

## فصل دوم

### اجتماعی اجتہاد کی حدود اور دائرہ کار

اجتماعی اجتہاد کی حدود و دائرہ کار سے مراد وہ مسائل ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد جائز ہے یا کرنا چاہیے۔ اس عنوان کے تحت یہ بحث بھی داخل ہے کہ کن مسائل میں اجتماعی اجتہاد جائز نہیں ہے۔ جن مسائل و امور میں اجتہاد کیا جاتا ہے اس کو علماء کی اصطلاح میں مجال الاجتہاد بھی کہتے ہیں۔ اصول کی کتابوں میں فقہاء اس بحث کو مجال الاجتہاد یا مجتہد فیہ مسائل یا مسائل اجتہاد کے عنوان سے بیان کرتے ہیں۔ عام طور پر فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اجتہاد کا دائرہ کار دو قسم کے مسائل ہیں ایک وہ کہ جن میں کوئی صریح نص وارد نہ ہوئی ہو اور دوسرا وہ جو ظنی الدلالة ہوں۔ ڈاکٹر احمد حسن خان لکھتے ہیں:

”یہ بات واضح رہے کہ شریعت کے تمام احکام اجتہاد کا موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لیے بعض علماء نے کہا ہے کہ ہر اس حکم شرعی میں اجتہاد ہو سکتا ہے جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔ یعنی جن شرعی احکام کے بارے میں قطعی دلائل وارد ہوئے ہیں وہ اجتہاد اور اختلاف کے محتمل نہیں ہو سکتے۔ جیسے نماز و روزہ کی فرضیت اور زنا کی حرمت... جن احکام کے بارے میں قطعی نصوص وارد نہیں ہوئیں بلکہ ان کے بارے میں جو نصوص ملتی ہیں وہ یا تو ظنی الثبوت ہیں یا ظنی الدلالة ایسے احکام میں اجتہاد کیا جاسکتا ہے... اجتہاد ان مسائل میں بھی کیا جاتا ہے جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص ہی وارد نہیں ہوئی۔ اس لیے مجتہد شریعت کے دوسرے دلائل جیسے قیاس کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔“ (۱)

اجتہاد کے مجال کو ہم دو اعتبارات سے موضوع بحث بنا سکتے ہیں۔ ایک تو مجتہد فیہ مسائل کے پہلو سے اور دوسرا مجتہدین کے اعتبار سے۔ ذیل میں ہم ان دونوں پہلوؤں سے ایک مفصل گفتگو پیش کر رہے ہیں۔

### زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار

علماء نے زیر بحث مسئلہ کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کی کئی ایک قسمیں بیان کی ہیں۔ یعنی کون سے مسائل یا میدان ایسے ہیں جن میں اجتماعی اجتہاد کے منج و طریقہ کار کو لازمی اختیار کرنا چاہیے ذیل میں ہم ان کا ایک خلاصہ نقل کر رہے ہیں۔

### جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد

جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد وقت کی ایک اہم ضرورت ہے کیونکہ نئے مسائل اس قدر گنجلک اور پیچیدہ ہیں کہ فرد واحد کے لیے ان میں کوئی شرعی رہنمائی جاری کرنا ایک مشکل امر ہے۔ اگر فرد واحد ان مسائل میں ذاتی رائے سے اجتہاد پیش کرے گا تو اس میں خطا کا امکان بڑھ جائے گا۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ لکھتے ہیں:

”وهكذا نجد أن ميادين الاجتهاد الجماعي في المستجدات متعددة وتوسع لتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والطبية والعلمية والأخلاقية والمدنية والحربية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية. . هذه الأمور منفردة ومجموعة، مبسطة ومعقدة، متشابهة ومتباينة، تتمثل فيها حياة المسلم العملية اليومية، ولا بد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة، من تصور صحيح، واستيفاء كامل الكافة جوانبها الواقعية والعلمية أولاً، ثم الشرعية ثانياً، ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي.“ (۲)

۱۔ جامع الأصول: ص ۶۵۱-۶۵۲

۲۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۱۱۰

”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”اور اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے میدان کئی ایک ہیں۔ یہ میدان بہت وسیع ہیں اور اقتصادی، طبی، علمی، اخلاقی، شہری، جنگی، سیاسی اور روزمرہ زندگی سے متعلق کئی ایک مسائل پر مشتمل ہیں۔ یہ مسائل منفرد بھی ہیں اور مجتمع بھی واضح و صریح بھی ہیں اور پیچیدہ بھی، متشابہ بھی ہیں اور باہم متضاد بھی، ایک مسلمان کی روزمرہ کی زندگی انہی مسائل سے دوچار ہے لہذا ان مسائل میں صحیح تصور کے ساتھ امر واقعہ کے جمع پہلوؤں کا واقعاتی اور علمی جائزہ لینا اور پھر شرعی رائے بنانے میں بحث اور مفید علمی تحقیق ایک لازمی امر ہے۔ یہ کام کامل درجے میں اسی صورت ممکن ہوگا جبکہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ ہو۔“

## فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعی اجتہاد

علماء کی ایک جماعت کا نقطہ نظر ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کے نمائندہ علماء سابقہ فقہی ذخیرے کا اُسرنو ایک علمی جائزہ لیتے ہوئے ایک اجتماعی فقہ کی تدوین کریں۔ اور پھر اسی اجتماعی فقہ کو اسلامی ممالک میں قانون سازی کی بنیاد بنایا جائے۔ اس طرح کسی بھی ملک میں جو قانون نافذ ہوگا اسے جمیع مکاتب فکر کے علماء کی تصدیق حاصل ہوگی۔ علاوہ ازیں وہ تمام مسائل کے فقہی مصادر سے اخذ شدہ ہونے کی وجہ سے عوام الناس کے ہاں اطمینان کا باعث بھی ہوگا۔ لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ فقہی مسائل میں ترجیح کا یہ کام کیسے ہوگا اور کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبدالمجید السوسو رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن هنا يأتي السؤال : كيف يختار الأمة أحد أقوال السابقين المختلفة في المسألة، لتجعل منه قاعدة قانونية لجميع المجتمع؟ إن هذا الاختيار يحتاج إلى قدر كبير من الموازنة والمناقشة لتلك الأقوال حتى يفضى هذا إلى ترجيح أحدها ليكون هو المختار. وهذا الجهد في الترجيح بين الأقوال هو نوع من الاجتهاد، ولكن هذا النوع من الاجتهاد يخشى عليه إذا قام به فرد واحد وخاصة في زماننا هذا أن يخطئ في الترجيح أو أن يتأثر بنزعة مذهبية أو رؤية ضيقة فيأتي اختياره وترجيحه بخطأ لا يتوقف أثره على المجتهد وحده أو على واحد من الناس، وإنما يسرى أثر ذلك الخطأ على المجتمع كله باعتباره سيطبق ذلك الاختيار قانوناً عاماً. ومن هنا كان لا بد أن يتم هذا النوع من الاجتهاد الترجيحي عبر الاجتهاد الجماعي، ليكون أكثر دقة في الموازنة والترجيح وأكثر تحرياً للأدلة والأقوال.“ (1)

”یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلے میں سابقہ علماء کے مختلف اقوال میں سے ایک قول امت کیسے اپنے لیے منتخب کرے گی تاکہ اس سے معاشرے کے لیے کوئی قاعدہ قانون بنا سکے۔ کسی ایک قول کو منتخب کرنے کے لیے سابقہ فقہی اقوال میں ایک بہت بڑے موازنے اور مناقشے کی ضرورت ہے یہاں تک اس کے ذریعے سابقہ اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح دی جائے تاکہ وہ مختار قول ہو۔ مختلف اقوال میں ترجیح کا یہ کام بھی اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔ اجتہاد کی اس قسم کے بارے میں غرض یہ ہے کہ اگر کوئی فرد واحد اس کام کے لیے کھڑا ہوگا، خاص طور پر ہمارے اس زمانے میں، تو ترجیح میں خطا کھائے گا یا مذہبی کھینچا تانی سے متاثر ہوگا یا تنگ نظری سے کام لے گا۔ پس اس صورت میں وہ اپنی ترجیح اور اختیار میں خطا کرے گا۔ اور اگر اس اختیار کی بنیاد پر کوئی عمومی قانون سازی ہوتی ہے تو اس کا اثر کسی ایک فرد یا مجتہد پر نہیں پڑے گا بلکہ اس خطا سے سارا معاشرہ ہی متاثر ہوگا۔ لہذا ترجیحی اجتہاد کی یہ قسم اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے مکمل ہونی چاہیے تاکہ مختلف اقوال کے موازنے اور ترجیح کے کام کو باریک بینی سے کیا جاسکے اور مختلف اقوال اور ان کے دلائل کی تلاش میں بھی زیادہ محنت صرف ہو سکے۔“

ڈاکٹر توفیق الشاوی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر سابقہ فقہی اقوال میں رائج و مختار قول کو اختیار کرتے ہوئے کوئی قانون سازی کرنی ہے تو پھر یہ کام اہل علم کی ایک مجلس کرے اور خاص حالات میں اہل حل و عقد کی مجلس (مثلاً پارلیمنٹ وغیرہ) بھی اس کام میں شریک ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر



صاحب لکھتے ہیں:

”أما المرحلة الثانية للشورى والتشاور في مجال الفقه: فهي مرحلة الاختيار بين المذاهب الاجتهادية المختلفة التي يريد الفرد أو تريد الجماعة الالتزام بها واتباعها أو تقنينها، هذا بلا شك نوع من الاجتهاد النسبي المحدود بحدود المفاضلة بين المذاهب المختلفة أو الآراء المختلفة في المذهب الواحد، ونفضل أن ينوب عن الأمة فيه مجلس أهل العلم. ويمكن أن يشترك معهم مجلس أهل الحل والعقد في حالات معينة. حسبما ينص عليه دستور الشورى.“<sup>(۱)</sup>

”فقہ واجتہاد کے میدان میں مشاورت و شوری کا دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ان مختلف اجتہادی مذاہب میں سے ان اقوال کو اختیار کیا جائے کہ جن کے بارے میں ایک فرد یا ایک جماعت ان کا التزام اتباع اور ان کی بنیاد پر قانون سازی کرنا چاہتی ہے۔ یہ کام بھی بلا شک و شبہ اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے جس میں خاص حدود کے دائرے میں رہتے ہوئے مختلف مذاہب یا ایک ہی مذہب کی مختلف آراء کے مابین تفاضل کیا جاتا ہے۔ ہم اس بات کو بہتر سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کی ایک مجلس امت کی نیابت کرے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حالات میں اہل حل و عقد کی مجلس بھی اس میں شریک ہو سکے جیسے بھی شوری کے دستور میں مذکور ہو (اس طریقے پر عمل کر لیا جائے)۔“

### متغیرات میں اجتماعی اجتہاد

زمان و مکان، عرف اور مصلحت کے تبدیل ہونے سے اجتہاد میں بھی تبدیلی واقع آجاتی ہے۔ اس لیے نئے و بدلتے حالات میں نئے اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اجتہاد کا یہ میدان اس اعتبار سے انتہائی نازک ہیں کہ بعض لوگ زمان و مکان اور مصلحت کی تبدیلی کو بنیاد بناتے ہوئے شرعی احکام کو منسوخ یا معطل قرار دے دیتے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالجبار السوسو رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”والاجتهاد في هذا النوع من الأحكام بقدر ما هو مهم في تحقيقه لمصلحة الأمة ومواكبتها للتطورات والتغيرات في حياتها، فهو في الوقت نفسه من أخطر الوسائل التي قد يستخدمها من يريد تعطيل الشريعة الإسلامية أو التمرد على بعض أحكامها بذريعة التغير في الأحكام لتغير أساسها، فلربما أن أساسها لم يتغير أو أن أساسها نص و ((الأصل في النصوص الثابتة هو الدوام))، يعني أنها لم تجيء في الأصل لعلاج حالة طارئة، ومراعاة ظروف محلية مؤقتة، بل الأصل أنها تضع شرعاً دائماً، وأحكاماً ثابتة لجميع الأمة إلى أن يأذن الله لهذه الحياة بالزوال لهذا وجب الحذر التام من التحلل من النصوص الثابتة بدعوى أنها كانت تعالج حالة طارئة، أو ظرفاً موضعياً مؤقتة، فإذا تغيرت الظروف تغير الحكم تبعاً لها، فالواقع أن هذا الموضوع مزلق خطير تزل فيه أقدام، وتضل أفهام. لذلك يجب أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهداً جماعياً حتى يؤمن معه من هو الاجتهاد الفردي.“<sup>(۲)</sup>

”اس قسم کے احکام میں اجتہاد کرنا انسانی زندگی کے تغیرات اور ترقی کی وجہ سے امت مسلمہ اور اس کے مختلف گروہوں کی مصلحت کی خاطر انتہائی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ یہ اجتہاد فی الوقت ان خطرناک وسائل میں سے ہے جنہیں وہ لوگ استعمال کرتے ہیں جو شریعت اسلامیہ کو معطل کرنا چاہتے ہیں یا اس کے بعض احکام پر سرکشی چاہتے ہیں اور احکام شرعیہ میں تبدیلی کے ذریعے ان کی اساس کو متغیر کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ بعض اوقات حکم کی اساس تبدیل نہیں ہوتی یا حکم کی اساس کوئی نص ہوتی ہے اور نصوص کے بارے میں یہ ثابت شدہ قاعدہ ہے کہ وہ دائمی ہیں یعنی یہ نصوص وقتی حالات و مسائل کا لحاظ رکھتے ہوئے یا ان کے علاج کے لیے نہیں آئیں بلکہ درحقیقت یہ ایک

۱۔ فقہ الشوری والاستشارة: ص ۲۷۱

۲۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۱۱۵-۱۱۶

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

دائمی شریعت وضع کرتی ہیں اور اس امت کے لیے قیامت تک کے لیے احکام ثابت کرتی ہیں۔ اس لیے اس دعویٰ کی بنیاد پر نصوص ثابتہ سے بری الذمہ ہو جانا کہ وہ تو عارضی حالات و مکان کے لیے تھیں یا وقتی مسائل کا حل تھیں، مکمل طور پر بچنا چاہیے۔ اگر حالات و ظروف تبدیل ہو جائیں گے تو حکم شرعی بھی ان کی اتباع میں بدل جائے گا۔ پس فی الواقع یہ ایک ایسا موضوع ہے جو انتہائی خطرناک ہے اور اس میں لوگوں کے قدم پھسلنے اور فہم و فراست کے گمراہ ہو جانے کے بہت امکانات ہیں۔ اس لیے یہ لازم ہے کہ اس قسم کے اجتہاد میں اجتماعی اجتہاد ہوتا کہ انفرادی اجتہاد میں ہوائے نفس کو جو خطرہ ہے اس سے بچا جاسکے۔“

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”أن الأحكام قد تتغير بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس، أو لمراعاة الضرورة، أو لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة فيجب تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير.“<sup>(۱)</sup>

”أحكام شرعية بعض اوقات عرف، لوگوں کی مصالح، ضروریات کے لحاظ یا اخلاق کے بگاڑ، مذہبی رکاوٹ کی کمزوری یا زمانے کی ترقی اور اس کی جدید تنظیم و ترتیب کے سبب سے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ پس یہ واجب ہے کہ کسی مصلحت کے اثبات یا مفسدہ کو دور کرنے یا حق اور خیر کو ثابت کرنے میں حکم شرعی تبدیل ہو جائے۔“

ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ نے اس موضوع پر اپنی کتاب میں مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے تغیرات میں اجتہاد کو مزید تین ذیلی قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد، زمان و مکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد اور عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد۔

### مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

مصلحت کے تبدیل ہو جانے سے شرعی حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ نصوص شرعیہ میں کوئی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے بلکہ متعلقہ شرعی حکم اس مسئلے پر لاگو نہیں ہوتا اور اس کی جگہ کسی اور شرعی نص سے اس قضیے میں رہنمائی لی جاتی ہے۔ کسی مسئلے میں مصلحت کی تبدیلی کی وجہ سے ایک شرعی حکم کا اطلاق ختم کرتے ہوئے کسی دوسرے شرعی حکم کا نفاذ عبادات کی بجائے صرف معاملات کے میدان میں جائز ہے۔ لیکن مصلحت تبدیل ہو گئی ہے لہذا حکم شرعی بھی تبدیل ہونا چاہیے اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”من المعلوم أن الأحكام الشرعية التي تعلقت بأمور تعبدنا الله بها، تعتبر أموراً توقيفية يجب علينا القيام بها، علمنا وجه المصلحة فيها أو لم نعلم، ولكن هناك من الأحكام ما بنى على أساس تحقيق مصلحة معينة، فإذا تغيرت المصلحة أو انعدمت، تغير ذلك الحكم أو توقف لتوقف سببه، وهذا التوقف أو التغير ليس من قبيل النسخ للحكم، لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، فالحكم الأول باق وإنما لكون محله لم تتوفر فيه الأسباب الموجبة لذلك الحكم فتعذر تطبيق ذلك الحكم فإذا ما توفرت أسبابه مرة ثانية وجب تطبيقه فمثلاً إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة قصد به تكثير سواد المسلمين بالمؤلفة قلوبهم، فلما كثر سواد المسلمين وقويت شوكتهم، لم يعد لمن كانت تؤلف قلوبهم أي تأثير وحاجة، فأوقف عمر ذلك السهم، ولم يكن ذلك منه نسخاً أو تعطيلاً، وإنما لم ينزل الحكم لعدم توفر سببه، فلو عادر دور المؤلفة قلوبهم لنفس الهدف الذي من أجله شرع سهمهم وجب أن يعود لهم السهم.“<sup>(۲)</sup>

”یہ بات معلوم ہے کہ تعبدي امور میں احکام شرعیہ کو توقیفی امور شمار کیا جائے گا اور ان احکام کو اسی طرح قائم کرنا واجب ہے چاہے

۱۔ أصول الفقه الإسلامي: ۱۱۶/۲

۲۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۱۱۷-۱۱۸

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

ہمیں ان کی مصلحت کا علم ہو یا نہ ہو۔ لیکن بعض احکامات ایسے ہوتے ہیں جو کسی معین مصلحت کے ثبوت کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔ پس جب مصلحت تبدیل ہو جائے یا ختم ہو جائے تو وہ حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے یا اس کے سبب میں توقف کی وجہ سے حکم میں بھی توقف ہوگا۔ یہ توقف یا تغیر حکم شرعی کو منسوخ کرنا نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہے۔ پہلا حکم اب بھی باقی رہتا ہے لیکن اس حکم کے محل میں اس کے اطلاق کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تطبیق ناممکن ہو جاتی ہے۔ پس جب بھی دوبارہ اس محل میں وہ اسباب پائے جائیں گے تو اس حکم کی دوبارہ تطبیق واجب ہو جائے گی۔ مثلاً زکوٰۃ کے مصارف میں تالیف قلب کی مدد کے حکم میں مسلمانوں کے سوا اہل عظم کو بڑھانے کی مصلحت شامل تھی۔ پس جب مسلمانوں کی تعداد خوب بڑھ گئی اور ان کی شان و شوکت قائم ہو گئی تو جن کی تالیف قلب کی جاری رہی تھی ان کی کسی تاثیر یا حاجت کی پرواہ نہ کی گئی۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حصہ روک لیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ اقدام حکم شرعی کا نسخ یا تعطیل نہیں تھی بلکہ حکم شرعی کا اطلاق اپنے محل پر اس لیے نہیں ہوا کہ اس میں حکم کے پائے جانے کے اسباب مفقود ہو گئے تھے۔ پس اگر پھر کبھی مؤلفین قلوب کا دور آیا اور وہ مقصد بھی پایا گیا کہ جس کے لیے یہ حصہ مشروع کیا گیا تھا، تو پھر یہی حصہ ایسے لوگوں کی طرف لوٹ جائے گا۔“

### زمان و مکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

زمان و مکان کے تغیر سے حکم شرعی بھی تبدیل ہو جاتا ہے یعنی سابقہ حکم شرعی کے اطلاق کی بجائے اب نئے حکم شرعی کا نفاذ ہوگا۔ مثلاً عورت کے چہرے کے پردے کے بارے میں متقدمین حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے اور عورت کا چہرہ اس کے ستر میں داخل نہیں ہے جبکہ متاخرین حنفیہ نے فتنے و فساد کے حالات کو بنیاد بنا کر ہونے والے چہرے کے پردے کو واجب قرار دیا ہے۔ ایک ہی مسئلے کے شرعی حکم میں زمان و مکان کی تبدیلی کی بناء پر تغیر کی فقہاء کے اقوال میں کثرت سے مثالیں ملتی ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ اس صورت میں فقہاء کے اجتہاد میں تبدیلی ہوتی ہے نہ کہ حکم شرعی کی اصل میں۔ زمان و مکان کی تبدیلی کا تعین کون کرے گا؟ اس بارے میں ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”والتغیر هنا ليس تغيراً في الحكم وإنما هو تغير في مناط الحكم ومثل هذا لا يعد تغييراً ولا تبديلاً إذا ما روعي في كل حادثة الظروف والملابسات التي لها صلة بالحكم، فإذا تغيرت الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكماً آخر لها. ولكن هذا التغيير في المسألة وحكمها يستدعي وجود من يلاحظ هذا التغيير ويجهتد بمقتضاه، وهو المجتهد... والاجتهاد في هذا النوع من المسائل مهم في التشريع وفي تحقيق مصلحة الأمة؛ إلا أنه قد يستغل ذريعة لتعطيل أحكام الشريعة لتغير الزمان والمكان؛ لذلك وجب أن يكون الاجتهاد فيه جماعياً ليؤمن معه من هوى الأفراد وخطأ تقديرهم، ولأن الاجتهاد الجماعي يكون الحكم فيه مبني على تحرر دقيق ونقاش مستفيض من قبل مجموعة كبيرة من العلماء الراسخين.“ (۱)

”اس صورت میں بھی جو تبدیلی ہوتی ہے وہ حکم شرعی میں تبدیلی نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف حکم کی علت میں تبدیلی ہے۔ اس قسم کی تبدیلی کو شرع میں تبدیلی یا تغیر کا نام نہیں دیں گے کہ جس میں ہر واقعے سے متعلق ان ظروف و احوال کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ جن کا شرعی حکم سے کوئی تعلق ہو۔ پس جب واقعے سے متعلقہ ظروف و احوال تبدیل ہو جائیں گے تو وہ مسئلہ اور اس کی جہت بھی بدل جائے گی اور اب وہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جو ایک دوسرے حکم کا متقاضی ہے۔ لیکن مسئلہ اور اس کے حکم شرعی میں یہ تبدیلی اس کا مطالبہ کرتی ہے جو اس تبدیلی کا جائزہ لے اور اس کے مطابق اجتہاد کرے اور وہ مجتہد ہے... اس قسم کا اجتہاد قانون سازی میں بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس سے امت کی مصالح کی تکمیل ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اجتہاد کی اس قسم کو تغیر زمان و مکان کی وجہ سے احکام شرعیہ کو معطل کرنے کے لیے بھی ناجائز طور

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ ایک لازمی امر ہے کہ اجتہاد کے اس دائرے میں اجتماعی اجتہاد ہونا چاہیے تاکہ افراد کی خواہش نفس اور ان کی خطاؤں سے بچا جاسکے۔ علاوہ ازیں اجتماعی اجتہاد میں مستنبط شدہ حکم رسوخ فی العلم رکھنے والے علماء کی ایک بڑی جماعت کی دقیق کوششوں اور وسیع مناقشوں پر مبنی ہوتا ہے۔“

استاذ علی حسب اللہ ﷺ اس قسم کے اجتہاد کی مثالیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ومما يدخل في باب تغير الأحكام بتغير الأحوال ما ذكرناه عن عمر رضي الله عنه من إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً على خلاف ما كان عليه العمل قبله، وإسقاطه حد السرقة في عام المجاعة وإسقاطه سهم المؤلف لقلوبهم ومن قبل نهى رسول الله ﷺ عن إقامة الحدود في الغزو خشية أن يفر من عليه الحد إلى بلاد العدو أو تضعف شوكة المسلمين في القتال.“ (۱)

”أحوال وظروف کے تغیر سے احکام شرعیہ کی تبدیلی کی مثالوں میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ہی لفظ سے طلاق ثلاثہ کے وقوع کا فتویٰ جاری کرنا تھا جبکہ اس سے پہلے اس کے خلاف عمل جاری تھا۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال چوری کی حد ساقط کر دی تھی۔ اسی طرح انہوں نے مؤلفین قلوب کا حصہ بھی ختم کر دیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے اللہ کے رسول ﷺ نے دوران جنگ حدود کے نفاذ سے منع فرمایا تاکہ جس شخص پر حد قائم کی جانی ہے بھاگ کر دشمن سے نہ جا ملے یا وہ مسلمانوں کی قوت کی کمزوری کا باعث نہ بن جائے۔“

### عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

عرف کے تبدیل ہونے سے فتویٰ بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اگر کسی زمانے میں ایک خاص عرف کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم جاری کیا گیا اور اگر وہ عرف بدل گیا تو حکم بھی بدل جائے گا۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

”ومن البدهي أن العرف يتغير بتغير الزمان والمكان، فكان من الواجب تغير الأحكام بناء عليه، لهذا قال الفقهاء: تتغير الأحكام بتغير الزمان، ومن عباراتهم المشهورة: هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.“ (۲)

”یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے عرف بھی بدل جاتا ہے۔ پس یہ بات لازم ہے کہ عرف کی تبدیلی سے احکام شرعیہ بھی تبدیل ہوں۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے: زمانے کی تبدیلی سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ سلف کی معروف عبارتوں میں سے ایک عبارت یہ بھی ہے: یہ زمانے و وقت کا اختلاف ہے نہ کہ حجت و برہان کا۔“

عرف کی تبدیلی سے حکم شرعی کی تبدیلی کا یہ معنی و مفہوم بالکل نہیں ہے کہ اس طرح حکم شرعی منسوخ ہو جاتا ہے بلکہ یہ درحقیقت محل اجتہاد کی تبدیلی ہے جو ایک نئے حکم کی متقاضی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو لکھتے ہیں:

”ولا يعتبر تغير الأحكام المبنية على العرف نسخاً للشرعة، لأن الأحكام في حقيقتها باقية، وإنما تغير محلها الذي تنزل عليه، بحيث لم يعد متوافراً فيه شروط التطبيق، فطبق حكم آخر عليه، ((ومعنى ذلك أن حالة جديدة قد طرأت تستلزم تطبيق حكم آخر، أو أن الحكم الأصلي باق ولكن تغير العادة استلزم توافر شروط معينة لتطبيقه، فالشرط في الشهود العدالة، والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحقيقها، فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط للتركية.“ (۳)

”عرف پر مبنی احکام شرعیہ کی تبدیلی کا مطلب ان کا نسخ نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حکم شرعی باقی رہتا ہے اور تبدیل تو صرف اس کا وہ محل

۱۔ أصول التشريع الإسلامي: ص ۱۰۶

۲۔ أصول الفقه الإسلامي: ۸۳۳/۲

۳۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۱۲۳-۱۲۴

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

ہوتا ہے کہ جس پر اس حکم کا اطلاق ہو رہا ہوتا ہے اور یہ تبدیلی اس لیے ہوتی ہے کہ اس میں حکم کی تطبیق کی شرط پوری نہیں ہوتی، پس اس پر ایک دوسرے حکم کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ نئی صورت حال ایک نئے حکم کے اطلاق کا مطالبہ کرتی ہے اور پہلے والا حکم اپنی جگہ باقی رہتا ہے لیکن چونکہ عرف تبدیل ہو گیا ہے لہذا پہلے حکم کی تطبیق کے لیے معین شرائط کا پایا جانا لازمی قرار پاتا ہے۔ مثلاً گواہی میں عدالت شرط ہے اور عام حالات میں ظاہری عدالت کفایت کرتی ہے لیکن اگر جھوٹ عام ہو جائے تو پھر یہ شرط تزکیے کے لیے لازم ہوگی۔“

خارج میں عرف کے بدلنے سے شرعی حکم بھی بدل گیا، اس کا فیصلہ کوئی عامی نہیں کرے گا بلکہ مجتہد یا مجتہدین کی ایک جماعت کرے گی۔

ڈاکٹر عبدالمجید السوسو رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا فیصلہ انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں:

”وضمنانہ لعدم الخطأ في تقدير هذه الأمور، أو التأثير فيها بالنزعات الفردية الضيقة أو الساعية إلى تعطيل أحكام الشريعة، بذريعة أنها قد تغيرت لتغير أساسها، مع أن أساسها قد يكون نصاً لا يتغير، فحماية للشريعة من كل ذلك، وتجنباً للأحكام الشرعية من الأهواء والأخطاء الفردية، ينبغي أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهداً جماعياً وليس فردياً.“<sup>(۱)</sup>

”ان امور کا صحیح اندازہ کرنے یا ان میں انفرادی اور تنگ رجحان یا احکام شرعیہ کو اس دعویٰ سے معطل کرنے کا قصد و ارادہ کرنے، کہ وہ اپنی اساس کے تبدیل ہو جانے سے خود بھی بدل جاتے ہیں، میں عدم خطا کی ضمانت کے طور پر اجتماعی اجتہاد لازم ہے۔ حالانکہ بعض اوقات ان احکام کی اساس نص ہوتی ہے جو تبدیل نہیں ہوتی۔ پس شریعت کو ان تمام چیزوں سے بچانے کے لیے اور احکام شرعیہ کو خواہشات نفسانیہ اور انفرادی خطاؤں سے بچانے کے لیے لازم ہے کہ اس نوعیت کے احکام میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کیا جائے۔“

### عمومی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

مسائل عموماً دو قسم کے ہیں۔ پہلی قسم ان مسائل کی ہے جو کسی شخص کی انفرادی زندگی سے متعلق ہوں جیسا کہ طہارت، نماز، روزہ وغیرہ۔ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جو اجتماعی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان سے تقریباً تمام معاشرہ ہی متاثر ہوتا ہے۔ ایسے مسائل میں انفرادی کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے منہج کو اختیار کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وإذا كانت الوقائع تختلف باختلاف ظروفها وأحوالها، فمنها ما يقع لبعض الأفراد، من المسائل الخاصة والتي يمكن لأي فقيه أن يجتهد فيها، فهذا النوع يكفي فيه الاجتهاد الفردي، لمن استأهل قواعد الاجتهاد وشروطه. ومنها ما يتعلق بجمهور الناس، ويتسم بسمه العموم، ولم يتقدم له نظير في أبواب الفقه، أو يتسم ببعض السمات التي تغير توصيفه، فهذا لا يكفي فيه رأى الفرد، بل لا بد فيه من الاجتهاد الجماعي، لأنه يكون أقرب إلى الصواب، وأبعد عن اختلاف الآراء، وإيقاع الأمة في حيرة من أمرها.“<sup>(۲)</sup>

”مختلف واقعات و مسائل اپنے احوال و ظروف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان میں سے بعض انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں اور کسی بھی فقیہ کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ ان میں اجتہاد کرے۔ اس قسم میں انفرادی اجتہاد بھی کفایت کر جاتا ہے بشرطیکہ اجتہاد کرنے والے میں اجتہاد کی صلاحیت و شروط موجود ہوں۔ جبکہ بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں جو عوام الناس کی اکثریت سے متعلق ہوتے ہیں اور عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں ابواب فقہ میں کوئی نظیر بھی موجود نہیں ہوتی یا بعض ایسی صفات کے حامل ہوتے ہیں جو تبدیل ہو جاتی ہیں، ایسے مسائل میں انفرادی اجتہاد کافی نہیں ہے بلکہ اس میں لازماً اجتماعی اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ یہ صحت کے زیادہ قریب اور اختلاف آراء سے دور کرتا ہے اور امت کو حیرت میں پڑنے سے بچاتا ہے۔“

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۱۲۳-۱۲۴

۲۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۱۹

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

بعض اوقات اجتماعی مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انفرادی اجتہاد کسی صورت بھی کفایت نہیں کرتا ہے، مثلاً امیر المؤمنین یا خلیفہ المسلمین کا انتخاب ہے۔ فقہاء نے قرآن و سنت کی تعلیمات کی روشنی میں امامت کبریٰ کی کچھ صفات مقرر کی ہیں۔ اب ان صفات کا خلافت کے امیدواروں میں تحقق یا ثبوت ایک اجتہادی امر ہے۔ اگر اس کا فیصلہ کوئی ایک شخص کرے گا کہ فلاں شخص میں امامت کی تمام خصوصیات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں لہذا اس کو امام بنادینا چاہیے تو شاید معاصر تقاضوں اور جدید اسلامی معاشروں میں اس فیصلے کی قبولیت عامہ ایک ناممکن امر ہے لہذا ایسے مسائل میں اہل حل و عقد کی ایک جماعت یا عامۃ المسلمین کی رائے سے کسی شخص کو خلیفہ امیر یا امام منتخب کیا جانا چاہیے جیسا کہ شروع میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت مہاجرین و انصار کے اہل حل و عقد کی ایک جماعت نے کی اور بعد میں عامۃ الناس نے بھی بیعت کر لی۔ اس کے برعکس ہمیں خلفائے راشدین میں یہ طریق کار بھی ملتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انفرادی حیثیت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مسلمانوں کا امیر مقرر کیا اور مسلمانوں کا امام منتخب کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سابقہ امام آئندہ آنے والے امام کا انتخاب کرے۔ لیکن اس طریقہ کار کا عصر حاضر میں اطلاق اس اعتبار سے ناممکن ہے کہ آج حضرت ابوبکر جیسی شخصیت کہاں سے ڈھونڈ کر لائی جائے جن کے انفرادی اجتہاد پر جمیع امت کو اطمینان قلب نصیب ہو۔ لہذا ایسے اجتماعی مسائل میں اجتماعی اجتہاد ہی امت میں اندرونی اختلافات کو رفع کر سکتا ہے اور باہمی جنگ و جدال سے بچا سکتا ہے۔

### قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد

فقہی مسائل میں قانون سازی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بہر حال یہ بات تقریباً تمام علماء کے ہاں مسلم ہے کہ مباح، تنظیفی، تدبیری اور اجتماعی مسائل میں قانون سازی جائز ہے لیکن اختلاف ان مجتہد فیہ مسائل میں قانون سازی کے جواز و عدم جواز کا ہے کہ جن کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف فیہ ہے۔ بہر حال عصر حاضر میں قرآن، سنت، اجماع اور امت مسلمہ کے وسیع فقہی ذخیرے کو سامنے رکھتے ہوئے کسی اسلامی ریاست کا قانون مرتب کرنا ایک بہت ہی عظیم اور بڑا کام ہے جو کسی فرد واحد کے بس میں نہیں ہے۔ لہذا اس کام کے لیے علماء کی ایک جماعت ہونی چاہیے جس میں اس ملک کے تمام مکاتب فکر کے علماء کو متناسب نمائندگی حاصل ہوتا کہ وہ قانون اس ریاست کے تمام مسلمان جماعتوں، تنظیم، اداروں، مدارس دینیہ اور متفرق مسالک کے ہاں معتبر شمار ہو۔ دین اسلام میں احکام شرعیہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: عقائد، عبادات اور معاملات۔ قانون سازی عبادات سے متعلق مسائل میں نہیں کی جاسکتی جبکہ عقائد اور معاملات کے ذیل میں قانون سازی کی جاسکتی ہے۔ مولانا مودودی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”اسلام میں دائرہ عبادات کے اندر قانون سازی کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ عبادات کے علاوہ معاملات کے اس دائرے میں

قانون سازی کی گنجائش موجود ہے جس میں کتاب و سنت خاموش ہے۔“ (۱)

عقائد میں قانون سازی کی مثال یہ ہے کہ پاکستان کے ۳ء کے دستور میں ایک مسلمان کی جو قانونی تعریف بیان کی گئی ہے اس کے مطابق اللہ کے رسول ﷺ کی ختم نبوت پر ایمان لانا ایک لازمی رکن کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس قانونی تعریف کے ذریعے پاکستان اور دوسرے ممالک میں موجود قادیانی جماعت کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا گیا ہے۔ معاملات کے میدان میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے قانون سازی کرتے ہوئے اس کا دائرہ کار کیا ہوگا اس کے بارے میں مولانا مودودی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”معاملات میں قانون سازی کے چار شعبے ہیں: الف۔ تعبیر، یعنی جن معاملات میں شارع نے امر یا نہی کی تصریح کی ہے ان کے

بارے میں نص کے معنی یا ان کا منشاء متعین کرنا۔ ب۔ قیاس، یعنی جن معاملات میں شارع کا کوئی براہ راست حکم نہیں ہے، مگر جن سے ملتے جلتے معاملات میں حکم موجود ہے، ان میں علت حکم منصوص کر کے اس حکم کو اس بنیاد پر جاری کرنا کہ یہاں بھی وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر یہ حکم اس سے مماثل واقعہ میں دیا گیا تھا۔ ج۔ استنباط و اجتہاد، یعنی شریعت کے بیان کردہ وسیع اصولوں کو جزوی مسائل و معاملات پر

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

منطقی کرنا اور نصوص کے اشارات، دلائل اور اقتضاءات کو سمجھ کر یہ معلوم کرنا کہ شارع ہماری زندگی کے معاملات کو کس شکل میں ڈھالتا ہے۔ جن معاملات میں شارع نے کوئی ہدایت نہیں دی ہے ان میں اسلام کے وسیع مقاصد اور مصالح کو ملحوظ رکھ کر ایسے قوانین بنانا جو ضرورت کو پورا کر سکیں اور ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعی نظام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف بھی نہ ہوں۔ اس چیز کو فقہاء نے ”مصلح مرسلہ“ اور ”استحسان“ وغیرہ ناموں سے موسوم کیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

بعض علماء کا کہنا ہے کہ مباحات، تدبیری و انتظامی اور جنگی امور میں موجودہ پارلیمنٹ بھی اتفاق یا کثرت رائے سے کوئی قانون سازی کر سکتی ہے لیکن کون سا عمل اباحت و تدبیری امور کے دائرے میں داخل ہے اور کون سا خارج اس کا فیصلہ علماء کی ایک جماعت ہی کرے گی۔ مولانا عبدالرحمن مدنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”پارلیمنٹ کا دائرہ عمل مباح امور میں تدبیر و انتظام کی حد تک ہے! حاصل یہ ہے کہ پارلیمنٹ کا دائرہ کار صرف مباحات تک محدود ہے۔ اور اباحت کا بھی ایک پہلو چونکہ شرعی حکم ہونے کا ہے اس لیے اس پر نگرانی کتاب و سنت کی ذہنی چاہیے۔ جنگی تدابیر میں اولی الامر کو اجازت ہے کہ وہ مشورہ کے بعد کوئی سی بھی تدبیر اختیار کر لیں۔ لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشورہ کے بعد اساری بدر کو فدیہ لے کر رہا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ لیکن قرآن مجید نے اس مباح امر میں ایک شرعی حکم سے ہٹ جانے کی بنا پر سرزنش کی۔“<sup>(۲)</sup>

### سیاسی، انتظامی، ثقافتی اور اجتماعی امور میں اجتماعی اجتہاد

شورائی اور مشاورتی اجتہاد اجتماعی اجتہاد ہی کا ایک اسلوب ہے جس پر ہم مفصل بحث اس مقالے کے چھٹے باب میں کریں گے۔ شورائی اجتہاد کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ صرف دینی امور میں ہوگا جبکہ فقہاء کے ایک دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ یہ دینی و دنیوی ہر قسم کے معاملات میں ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمۃ اللہ علیہ سلف صالحین کے اس اختلاف کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یری نفر من العلماء كالطبري وابن العربي أن الشورى لا تكون إلا في الأمور الدنيوية كالحروب. ويرى العلماء الآخرون كالألوسي والجصاص أن الشورى تكون في الأمور الدنيوية وكذلك الأمور الدينية التي لا وحى فيها، لأن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم شاور المسلمين في أسارى بدر، وهو أمر من أمور الدين والظاهر هو الرأي الثاني، لأن الأمر المطلق بالمشاورة في آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ الموجه للحكام يشمل كل القضايا الدينية والدنيوية: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التنظيمية، أى فيما لم يرد له نص تشريعى واضح الدلالة.“<sup>(۳)</sup>

”علماء کی ایک جماعت مثلاً امام طبری رحمۃ اللہ علیہ اور ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا خیال ہے کہ شوری صرف دنیوی امور مثلاً جنگی معاملات میں ہی منعقد ہوگی۔ جبکہ علماء کے دوسرے گروہ مثلاً علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ اور جصاص رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا کہنا ہے کہ شوری دنیوی کے ساتھ ان دینی امور میں بھی ہوگی کہ جن میں کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا اور یہ ایک دینی معاملہ تھا۔ ہمارے نزدیک دوسری رائے رائج ہے کیونکہ آیت مبارکہ ’وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ‘ میں بھی مطلق مشاورت کا حکم ہے جو حکام کو دینی، دنیوی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ثقافتی اور انتظامی وغیرہ جیسے ان تمام مسائل میں مشورے کی طرف متوجہ کر رہا ہے کہ جن میں کوئی واضح الدلالة شرعی نص وارد نہ ہوئی ہو۔“

ایک اور جگہ اجتماعی شوری کے دائرہ کار کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”وأما شورى الجماعة لا شورى الفرد: فهي أعم من الاجتهاد الجماعى لأن الشورى قد تكون مع

۱۔ اسلامی ریاست: ج ۴۵۴-۴۵۵

۲۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ج ۵۷

۳۔ الشورى فى الإسلام: ۲۰۲/۲

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

مجتہد أو غيره وقد تكون في بعض المسائل الدينية أو العسكرية أو الاقتصادية أو الإدارية أو الاجتماعية أو التربوية والثقافية أو اللغوية ونحوها مما لا يتطلب الإجماع. (۱)

”اور جہاں تک اجتماعی شوری کا معاملہ ہے نہ کہ انفرادی تو اس شوری کا دائرہ کار اجتماعی اجتہاد سے بھی عام ہے۔ کیونکہ شوری بعض اوقات مجتہدین سے ہوتی ہے اور بعض اوقات ان کے علاوہ سے۔ اسی طرح شوری بعض اوقات دینی، عسکری، اقتصادی، انتظامی، معاشرتی، تربیتی، ثقافتی اور لغوی وغیرہ جیسے مسائل میں بھی منعقد ہوتی ہے کہ جو اجماع کے متقاضی نہیں ہیں۔“

## عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد

ڈاکٹر احمد ریسونی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ دور نبوت اور خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتماعی و شوری اجتہاد کے تین اہم میدان تھے۔ ایک سیاسی مسائل میں شوری، دوسرا احکام شرعیہ کے استنباط میں اور تیسرا عدالتی فیصلوں میں۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”فمنذ العصر النبوی وعصر الصحابة، بدأ العمل بالاجتهاد الجماعي، بعدة أشكال وفي عدة مجالات اجتهادية. ولعل العنوان الجامع لأشكال الاجتهاد الجماعي ومجالاته في هذه الحقبة هو: ((الشورى))، وخاصة في مجالات الثلاث: ۱- الشورى في تدبير القضايا السياسية وغيرها من المشاكل والقضايا العامة. ۲- الشورى في استنباط الأحكام الشرعية التي لا نص فيها. ۳- الشورى في الأحكام القضائية. وكل المشاورات التي كانت تتم في الصدر الأول، في هذه المجالات الثلاثة، كانت في الحقيقة عبارة عن اجتهادات جماعية. فكلها كانت بحثاً عن الأحكام الشرعية، وعن الحلول الشرعية. وكلها كانت بحثاً عن دليل الشرع، وعن مقتضى الشرع. وهذا هو عين الاجتهاد. وبالنظر إلى وقوع هذه الاجتهادات بهيئة تشاركية تشاورية، فهي أيضاً عين ((الاجتهاد الجماعي)).“ (۲)

”اجتماعی اجتہاد کے عمل کی ابتداء دور نبوت اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے مختلف صورتوں اور اجتہادی میدانوں میں ہوئی۔ اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی مختلف صورتوں اور دائرہ کار کے لیے ایک جامع عنوان ’شوری‘ ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد یا شوری خاص طور پر تین میدانوں میں ہوتی تھی: ۱۔ سیاسی اور دیگر عمومی مسائل و مشکلات کی تدبیر میں مشاورت ۲۔ غیر منصوص مسائل میں استنباط احکام کے لیے اجتہاد ۳۔ عدالتی فیصلوں میں اجتماعی شوری۔ صدر اول میں ان تین میدانوں میں جو بھی مشاورت ہوتی تھی وہ درحقیقت اجتماعی اجتہاد ہی تھا۔ اس مشاورت میں کل بحث احکام شرعیہ اور ان کے شرعی حل کے متعلق ہوتی تھی۔ یہ ساری تحقیق شرعی دلیل اور اس کے مقتضی کی تلاش کے لیے ہوتی تھی۔ اور یہی تو عین اجتہاد ہے۔ اسی طرح ان اجتہادات کا ایک مشترکہ مشاورتی ادارے کی صورت میں وقوع پذیر ہونا ہی تو عین اجتماعی اجتہاد ہے۔“

کسی اسلامی ریاست میں اسلامی قانون سازی کے باوجود بعض مقدمات اس قدر پیچیدہ یا اہم یا عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ جن میں کسی ایک جج کا فیصلہ کفایت نہیں کرتا۔ ایسے مسائل میں قاضیوں یا ججوں کی ایک کمیٹی مل کر باہمی مشاورت سے کوئی فیصلہ صادر کرے تو اس میں صحت کے امکان بھی بڑھ جاتے ہیں اور عامۃ الناس کے لیے بھی یہ عمل اطمینان کا باعث ہوتا ہے۔ پاکستان میں وفاقی شرعی عدالت کے نام سے باقاعدہ ایک ایسا ادارہ موجود ہے جو پیچیدہ و عمومی نوعیت کے مقدمات میں اجتماعی اجتہاد کا فریضہ سرانجام دے سکتا ہے، لیکن ایک تو اس ادارے کو فعال کرنے کی ضرورت ہے اور دوسرا اس میں اجتہادی صلاحیت کے اہل علماء و جج حضرات کو جگہ دینی چاہیے۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۹۹ء کو پاکستان کی سپریم کورٹ کے اپلیٹ بنج نے متفقہ طور پر ایک نہایت ہی اہم فیصلہ جاری کیا، جس کے مطابق معاشرے میں جاری ہر طرح کے تجارت و صر فی لین دین کو قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی وجہ سے حرام اور ناجائز قرار دیا۔ ڈاکٹر ظفر علی راجا لکھتے ہیں:

۱۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص ۱۰-۱۱

۲۔ الاجتهاد الجماعي: ص ۳-۴



”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”سپریم کورٹ آف پاکستان کے شریعت اپلیٹ بنج نے متفقہ طور پر قرار دیا کہ تجارتی و صر فی ہر طرح کے لین دین پر معاشرے میں جاری سود کی تمام اشکال قرآن و سنت سے متصادم ہونے کے با وصف حرام اور ممنوع ہیں۔ سپریم کورٹ نے یہ بھی قرار دیا کہ حکومتی سطح پر حاصل کردہ ملکی اور بین الاقوامی سودی قرضے بھی اسی ذیل میں آتے ہیں لہذا ان کا چلن بھی اسلامی تعلیمات کی رو سے ناجائز ہے۔ سپریم کورٹ نے اپنے فیصلے میں حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ آٹھ سودی قوانین کو مارچ ۲۰۰۰ء تک تبدیل کر کے قرآن و سنت کے سانچے میں ڈھال لے جبکہ بقایا تمام سودی قوانین کو ختم یا تبدیل کرنے کے لیے ۳۰ جون ۲۰۰۱ء تک کی مہلت دے دی گئی ہے۔“ (۱)

لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ اس وقت کی آمرانہ و روشن خیال حکومت نے اس سلسلے میں حیلے بہانوں اور ٹال مٹول سے کام لیا اور تاحال اس بارے میں بعد ازاں عملاً کوئی پیش رفت نہیں ہوئی۔

### اقتصادی و طبی امور میں اجتماعی اجتہاد

ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے عصر حاضر میں اجتہاد کے دو اہم میدانوں کا تذکرہ کیا۔ ایک تو اقتصادی مسائل میں اجتہاد اور دوسرا طبی امور میں۔ یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ ان دونوں علوم نے انسانی زندگی میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی ہیں اور کئی ایک جدید اقتصادی و طبی مسائل میں شدت سے شرعی رہنمائی کی ضرورت محسوس ہوئی۔ شیخ قرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”المجال الأول : المجال الاقتصادي والمالي فلا شك أن عصرنا هذا قد حفل بأشكال وأعمال ومؤسسات جديدة في ميدان الاقتصاد والمال لم يكن لأسلافنا بل لأقرب العصور إلينا عهد بها وذلك كالشركات الحديثة بصورها المتعددة .“ (۲)

”پہلا میدان اقتصادی اور مالی امور کا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ معاصر زمانے میں اقتصادی و مالی امور میں کئی ایک ایسی نئی صورتیں، کاروبار اور کمپنیاں وجود میں آگئی ہیں جو پچھلے زمانوں میں نہ تھیں بلکہ ہمارے ماضی قریب کے زمانے میں بھی ان کا نام و نشان بھی نہ تھا جیسا کہ متعدد قسم کی کمپنیاں ہیں۔“

شیخ آگے چل کر اقتصادی مسائل میں ہونے والے اجتماعی سیمینارز اور ورکشاپس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وكم عقدت في عصرنا حلقات وندوات، وأقيمت مؤتمرات، ونظمت أسابيع، لدراسة بعض الموضوعات المالية والاقتصادية، مثل: التأمين أو البنوك أو الزكاة في الأموال المعاصرة؟ واتفقت في بعض الأمور، واختلفت في بعضها الآخر، وحسمت القول في بعض القضايا، وظلت قضايا كثيرة مرجأة للبحث، تنتظر رأي المجتهد فردا كان أو جماعة .“ (۳)

”ہمارے زمانے میں بعض اقتصادی و مالی مثلاً انشورنس، بینک اور معاصر اموال میں زکوٰۃ جیسے مسائل پر تحقیق کے لیے کتنے ہی علمی اجتماعات، مجالس، کانفرنسوں اور ہفتہ وار ورکشاپس کا انعقاد ہوا ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اتفاق ہو جاتا ہے اور بعض میں ان کا اختلاف باقی رہتا ہے۔ بعض امور میں کوئی رائے جاری نہیں کی جاتی جبکہ مسائل کی ایک کثیر تعداد اس اعتبار سے بحث و تحقیق کی متقاضی رہتی ہے کہ ان میں کوئی مجتہد اپنی انفرادی حیثیت میں یا علماء کی ایک جماعت اجتہاد کرے۔“

تہذیب و تمدن کی ترقی نے طب کی دنیا میں ایک بہت بڑی تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ کلوننگ، بے بی ٹسٹ ٹیوب، اعضائے انسانی کی منتقلی، پیوند کاری اور خرید و فروخت، انسانی خون کا انتقال و خرید و فروخت، اسقاط حمل (Abortion)، مرسی کلنگ (Mercy Killing) وغیرہ جیسے سینکڑوں مسائل ایسے ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

۱۔ ماہنامہ محدث، سود کی عدالتی ممانعت کے بعد، فروری ۲۰۰۰ء، ص ۳

۲۔ الاجتہاد فی الشریعة الإسلامية: ص ۱۰۲-۱۰۳

۳۔ ایضاً: ص ۱۰۴

”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”المجال الثانی: مجال الطب الحديث. فمما لا ريب فيه أن العلم بما قدمه من اكتشافات هائلة تكنولوجيا متقدمة، وما وضع في يد الانسان من إمكانات تشبه الخوارق في العصور الماضية وخصوصاً في المجال الطبي، قد أثارت مشكلة كثيرة تبحث عن حل شرعي وتساؤلات شرعية تتطلب الجواب من الفقه الإسلامي وتقتضي من المجتهد المعاصر أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها.“ (۱)

”دوسرا میدان جدید طب کا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بہت بڑی مقدار میں جدید انکشافات، ٹیکنالوجی کی ترقی اور ماضی میں انسان کے ہاتھ میں جو خرق عادت واقعات سے تشابہ امور کے امکان کی صلاحیت رکھ دی گئی تھی، خصوصاً طب کے میدان میں، اس نے مختلف مسائل اور سوالات کے شرعی حل کے بارے میں ایک بہت بڑی مشکل پیدا کر دی ہے۔ (مسائل کا یہ انبار) فقہ اسلامی سے جواب کا متقاضی ہے اور اسی طرح معاصر مجتہد سے بھی یہ چاہتا ہے کہ وہ ان مسائل کے لیے مناسب شرعی احکام مستنبط کرنے میں اپنی پوری کوشش اور قوت صرف کر دے۔“

### منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد

منصوص اور مجمع علیہ مسائل میں اجتہاد جائز نہیں ہے۔ لہذا وہ مسائل کہ جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو اور وہ نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة بھی ہو یا کسی ظنی الثبوت نص کے ثبوت یا مفہوم پر امت کا اجماع ہو تو ایسے مسائل اجتماعی اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل نہیں ہیں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”من المتفق عليه أن النصوص القطعية في ثبوتها، وفي دلالتها من القرآن الكريم، والسنة المتواترة سواء أكانت معلومة من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، وحرمة الزنا، والسرقة والقتل، أم كانت من الأمور التي تخفى على بعض الناس كأَنْصِبَةِ المَوارِثِ، أو كانت من المقدرات الشرعية التي لا مجال فيها للاجتهاد، كل ذلك لا مجال فيها للاجتهاد. ومثل ذلك الأحكام التي تثبت بالإجماع الصريح المنقول إلينا بالتواتر. فهذان النوعان لا مجال للاجتهاد فيهما.“ (۲)

”یہ بات علماء کے ہاں متفق علیہ ہے کہ قرآن و سنت متواترہ کی قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نصوص میں اجتہاد نہیں ہے، چاہے وہ ضروریات دین سے متعلق ہوں جیسا کہ پانچ نمازوں، روزے، زکوٰۃ اور حج کی فرضیت اور زنا، چوری، قتل وغیرہ کی حرمت یا ان مخفی امور میں سے ہوں جو عوام الناس سے پوشیدہ رہتے ہیں جیسا کہ وراثت کے حصے یا وہ اس شرعی نصاب میں سے ہوں کہ جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ان تمام مسائل میں اجتہاد نہیں ہے۔ اسی طرح ان مسائل میں بھی اجتہاد نہیں ہے جو اجماع صریح سے ثابت ہوں اور یہ اجماع تواتر سے منقول ہو۔ یہ دو قسمیں اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل نہیں ہیں۔“

ڈاکٹر محمد رمضان البوطی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”أن الشورى لا مكان لها في أمر ثبت حكمه بنص من القرآن، أو السنة الصحيحة، وكان ذا دلالة واضحة، أو استقر في شأنه الإجماع.“ (۳)

”ان مسائل میں شوری کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ جن کا حکم قرآن کی کسی نص یا صحیح سنت سے ثابت ہو اور وہ نص واضح دلالت والی ہو یا

۱۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص ۱۰۴-۱۰۵

۲۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۳۱

۳۔ الشورى في الإسلام: ۲/۴۹۸

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
اس مسئلے میں کوئی اجماع منعقد ہو چکا ہو۔“

ڈاکٹر احمد علی امام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ولا تكون الشورى فى أمر قطعى الدلالة والثبوت سواء بنص صريح من القرآن أو خبر صحيح من السنة . أما إذا كان النص القرآنى يحمل دلالة ظنية فهو يخضع للشورى والاجتهاد الجماعى ومما يتعلق بفهم النص واستنباط معقوده .“ (۱)

”قطعی الدلالة اور قطعی الثبوت امور میں شوری جائز نہیں ہے چاہے وہ امور قرآن کی نص سے ثابت ہوں یا سنت صحیحہ سے۔ اگر قرآنی نص ظنی الدلالة ہو تو وہ اپنے فہم اور متنوع استنباط کے اعتبار سے شوری اور اجتماعی اجتہاد کا محل ہو سکتی ہے۔“

اس کے باوجود بعض نام نہاد متجددین کا یہ طرز عمل سامنے آتا ہے کہ وہ قطعی نصوص کی موجودگی میں عقلی مویشگافیوں کو ترجیح دیتے ہوئے دین اسلام کا حلیہ بگاڑنے کے درپے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

”الأمر الذى يجب تأكيدہ بقوة هو أن ما ثبت بدليل قطعى لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترؤا على اقتحام حماه . فإن هذه القطعيات هى عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة . . . ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلى حد أنهم اجترؤوا على الأحكام الثابتة بصريح القرآن، مثل توريث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين، فهم يريدون أن يجتهدوا فى التسوية بين الذكر والأنثى بدعوى أن التفاوت كان فى زمن لم تكن المرأة فيه تعمل مثل الرجل . . . وبلغ التلاعب بعضهم أن قالوا: إن الخنازير التى حرمها القرآن وجعل لحمها رجسا، كانت خنازير سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فتربى تحت إشراف لم تنله الخنازير القديمة . وهكذا يريد هؤلاء لشرع الله أن يتبع أهواء الناس، لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض ومن فىهن .“ (۲)

”جس بات کی تاکید کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ جو احکام دلیل قطعی سے ثابت ہوں تو ان کے بارے میں یہ رویہ جائز نہیں ہے کہ ہم دین کو کھیل تماشہ بنانے والوں کے لیے چھوڑ دیں کہ وہ ان احکامات میں جرأت کرتے ہوئے منہ مارتے پھریں۔ یہ قطعی احکام امت کی اعتقادی، فکری اور عملی وحدت کا ستون ہے۔۔۔ ان متجددین کا یہ کھیل تماشہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ انہوں نے قرآن کی صریح نص سے ثابت شدہ احکام کو بھی محل اجتہاد بنا لیا ہے۔ مثلاً لڑکے کا حصہ قرآن میں لڑکی سے دو گنا بیان ہوا ہے اور یہ اصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اجتہاد کرتے ہوئے لڑکے اور لڑکی کا حصہ برابر قرار دے دیں۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے یہ حصے قرآن نے اس دور میں بیان کیے ہیں کہ جس میں عورت، مرد کی طرح کوئی کام کاج نہیں کرتی تھی۔۔۔ ان میں سے بعض متجددین کے کھیل تماشے نے ان کو یہاں تک بھی پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے کہا: بے شک! جن خنازیر کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے اور اس کے گوشت کو ناپاک کہا ہے وہ ایسے خنازیر تھے کہ جن کی خوراک گندی تھی۔ جبکہ آج کل کے خنازیر کی باقاعدہ نگرانی میں پرورش (فارمنگ) ہوتی ہے اور قدیم خنازیر کا معاملہ ایسا نہیں تھا۔ یہ اصحاب یہ چاہتے ہیں کہ اللہ کی شریعت کو لوگوں کی ہوائے نفس کے تابع کر دیں نہ کہ عامۃ الناس کی خواہش نفس کو اللہ کی شریعت کے تابع۔ اور اگر حق بات ان کی خواہش نفس کی پیروی کرے تو آسمانوں اور زمین میں فساد برپا ہو جائے۔“

### قطعی الثبوت و قطعی الدلالة نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد

امام شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کو بنیادی طور پر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قسم کا اجتہاد نصوص سے شرعی احکام کے استنباط کا نام ہے جبکہ

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

دوسری قسم کا اجتہاد کسی نص سے ثابت شدہ حکم کا اس کے صحیح محل پر اطلاق ہے۔ یہ دوسری قسم کا اجتہاد قطعی الدلالة و قطعی الثبوت نصوص میں بھی جائز ہے۔ امام شاطبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. أما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدرکه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله.“ (۱)

”اجتہاد دو قسم کا ہے ان میں سے ایک قسم کا اجتہاد تو وہ ہے جو اس وقت ختم ہوگا جب کہ تکلیف ختم ہو جائے گی اور یہ قیامت کے وقت ہوگا (یعنی پہلی قسم کا اجتہاد قیامت تک جاری رہے گی)۔ جہاں تک اجتہاد کی دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ممکن ہے کہ وہ قیامت سے پہلے ہی ختم ہو جائے۔ پہلی قسم کا اجتہاد تحقیق مناط (کسی شرعی حکم سے نکالی ہوئی علت کا غیر منصوص اشیاء میں اثبات) سے متعلق ہے۔ تحقیق مناط کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کا حکم شرعی دلیل سے ثابت ہو لیکن اس حکم کے محل کی تعیین میں ابھی غور و فکر کی گنجائش موجود ہو۔“

ڈاکٹر مصطفیٰ قطب سانو رحمہ اللہ، امام شاطبی رحمہ اللہ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فإنه من الجدير بالذكر والتقرير بأن الإمام الشاطبي رحمه الله كان يرى أن مهمة النظر الاجتهادي لا تتوقف عند الوصول إلى حكم الله من المسائل التي لم يرد فيها نص قاطع أو لم يرد فيها نص مطلقاً ولكنه ينتظم مهمة أخرى تتمثل في الاجتهاد من أجل التعرف على المحل الذي ينزل فيه مراد الله من المسائل التي ورد فيها نص قاطع أو ظني ومن المسائل التي لم يرد فيها نص مطلقاً وبناء على هذا فإن الاجتهاد عنده رحمه الله ينبغي أن يقسم إلى قسمين أساسيين وهما اجتهاد يهدف إلى التعرف على مراد الله جل شأنه في المسائل المنصوص عليها نصاً غير قطعي والمسائل غير المنصوص مطلقاً واجتهاد آخر يروم التعرف على سبيل تنزيل مراد الله في الواقع.“ (۲)

”اس بات کا ذکر نہایت ہی اہم ہے کہ امام شاطبی رحمہ اللہ کا نقطہ نظریہ تھا کہ اجتہادی غور و فکر کا فریضہ صرف یہی نہیں ہے کہ جن مسائل میں کوئی قطعی نص یا مطلقاً کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو ان میں اللہ کی مراد تک پہنچا جائے بلکہ اجتہادی غور و فکر کا ایک بنیادی فریضہ یہ بھی ہے کہ اس محل کو پہچانا جائے کہ جس کے بارے میں اللہ کی وہ مراد نازل ہوئی ہے جو نص قطعی یا ظنی یا غیر منصوص مسائل میں بیان ہوئی ہے۔ اس بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد کو دو بنیادی قسموں میں تقسیم کرنا چاہیے اور ان دونوں میں سے ایک تو ان مسائل میں اللہ کی مراد جاننا ہے جو غیر قطعی یا غیر منصوص مسائل ہیں اور دوسری قسم سے امر واقعہ میں اللہ کی مراد کے اطلاق کے محل کو پہچانا مقصود ہے۔“

## ظنی الدلالة مسائل میں اجتماعی اجتہاد

ظنی الدلالة نصوص بھی اجتہاد کا ایک بہت بڑا میدان ہیں، چاہے یہ نصوص قطعی الثبوت ہوں یا ظنی الثبوت، ہر دو صورتوں میں ظنی الدلالة نصوص کے معنی و مفہوم کی تعیین میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وإذا كان النص ظني الدلالة، كان الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من النص وقوة دلالة على المعنى، وربما يكون النص عاماً وقد يكون مطلقاً، وربما يرد بصيغة لأمر أو النهي، وقد يرشد الدليل إلى المعنى بطريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما، وهذا كله مجال الاجتهاد، وربما يكون

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

العام باقیاً علی عمومہ، وربما يكون مخصصاً ببعض مدلوله، والمطلق قد يجري على إطلاقه وقد يقيد، والأمر وإن كان في الأصل للوجوب فربما يراد به النذب أو الاباحة، والنهي وإن كان حقيقة في التحريم، فأحياناً يصرف إلى الكراهة . . . وهكذا. والقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة هي التي يلجأ إليها لترجيح وجهة عما عداها، مما يؤدي إلى اختلاف وجهة نظر المجتهدين واختلاف الأحكام العملية تبعاً لها. (۱)

”اور جب کوئی نص ظنی الدلالة ہو تو اس میں اجتہاد اس کے معنی کی معرفت یا اس نص کے الفاظ کی اپنے معنی پر دلالت کی قوت کی تلاش میں ہوگا۔ بعض اوقات کوئی نص عام ہوتی اور بعض اوقات مطلق ہوتی ہے۔ بعض اوقات کوئی نص امر یا نہی کے صیغے میں ہوتی ہے اور بعض اوقات اپنے معنی پر دلالت عبارت یا دلالت اشارہ وغیرہ کے طریق سے رہنمائی کر رہی ہوتی ہے اور یہ سب اجتہاد کا میدان ہے۔ بعض اوقات کوئی عام اپنے عموم پر باقی ہوتا ہے اور بعض اوقات اپنے بعض مدلول کے اعتبار سے مخصوص ہوتا ہے۔ مطلق بعض اوقات اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور بعض اوقات مقید ہوتا ہے۔ امر کا صیغہ جو درحقیقت وجوب کے لیے ہے بعض اوقات استحباب اور اباحت کے لیے بھی آجاتا ہے اور نہی کا صیغہ اگرچہ حقیقت میں تحریم کے لیے ہے لیکن بعض اوقات کراہت کے لیے بھی آجاتا ہے۔ اور اسی طرح اور بھی قواعد و ضوابط ہیں۔ ایک مجتہد قواعد لغویہ عربیہ اور مقاصد شریعہ کی روشنی میں کسی ایک احتمال کو باقی احتمالات پر ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اور عملی احکام میں مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔“

اس کی سادہ سی مثال قرآن کے الفاظ ثلثۃ قروء ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں ’قروء‘ سے مراد ’طہر‘ ہے اور مطلقہ عورت کی عدت تین طہر ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ’قروء‘ سے مراد ’حيض‘ ہے اور مطلقہ عورت کی عدت تین حیض ہے۔ دونوں مکاتب فکر کی رائے کے دلائل اصول کی کتابوں میں موجود ہیں۔ قرآن کی یہ نص ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے لیکن اپنی دلالت کے پہلو سے محل اجتہاد ہے۔

### غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد

غیر منصوص مسائل سے مراد وہ امور ہیں کہ جن کے بارے میں کوئی صریح رہنمائی نصوص میں موجود نہیں ہے۔ ایسے مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے اجتہاد کیا جائے گا۔ ڈاکٹر احمد ریسونی رحمہ اللہ، اجتماعی اجتہاد کے میدانوں کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دور نبوی ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اجتماعی مشاورت کے تین بڑے میدان تھے۔ پہلے دو میدانوں کے بارے فرماتے ہیں:

”فمنذ العصر النبوي وعصر الصحابة، بدأ العمل بالاجتهاد الجماعي، بعدة أشكال وفي عدة مجالات اجتهادية. ولعل العنوان الجامع لأشكال الاجتهاد الجماعي ومجالاته في هذه الحقبة هو: ((الشورى))، وخاصة في مجالات الثلاث: ۱- الشورى في تدبير القضايا السياسية وغيرها من المشاكل والقضايا العامة. ۲- الشورى في استنباط الأحكام الشرعية التي لا نص فيها. (۲)

”اجتماعی اجتہاد کے عمل کی ابتداء دور نبوت اور صحابہ کرام کے زمانے سے مختلف صورتوں اور اجتہادی میدانوں میں ہوئی۔ اس زمانے میں اجتماعی اجتہاد کی مختلف صورتوں اور دائرہ کار کے لیے ایک جامع عنوان ’شوری‘ تھا۔ یہ اجتماعی اجتہاد یا شوری خاص طور پر تین میدانوں میں ہوتی تھی: ۱- سیاسی اور دیگر عمومی مسائل و مشکلات کی تدبیر میں مشاورت۔ ۲- غیر منصوص مسائل میں استنباط احکام کے لیے اجتہاد۔“

ڈاکٹر توفیق الشاوی رحمہ اللہ نے شوریٰ و اجتماعی اجتہاد کے دو مراحل نقل کیے ہیں جو درحقیقت اجتماعی اجتہاد کے دائرہ کار اور حدود کا بیان ہے۔ ان میں سے ایک غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد کا میدان ہے۔ غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے بارے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:

”إن الشورى أو التشاور إذن تدخل في نطاق الفقه في مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة الاجتهاد

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

والحوار بین العلماء وأهل الذكر من أجل الوصول إلى حكم يرجحونه في حالة لا نص فيها من القرآن أو السنة . وهنا يمكن أن يؤدي الاجتهاد إلى مذاهب مختلفة وآراء متعددة قابلة للنمو والتطوير والتعديل ، وقد يؤدي التشاور إلى إجماع في حالات استثنائية وهنا يوصف بأنه شوری ملزمة .<sup>(۱)</sup>

”فقہی میدان میں شوری و مشاورت کے دو مراحل ہیں: پہلا مرحلہ اہل ذکر اور علماء کے مابین اجتہاد و مکالمے کا ہے تاکہ وہ ان مسائل میں کہ جن میں قرآن و سنت کی کوئی نص موجود نہیں ہے، کسی حکم کو رائج قرار دے سکیں۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجتہاد ایسے مختلف مذاہب اور آراء تک پہنچا دے جو نموترتی اور اصلاح کے قابل ہوں۔ بعض اوقات استثنائی حالات میں یہ مشاورت اجماع تک بھی پہنچا دیتی ہے۔ یہاں اس اجتماعی شوری کو لازمی شوری کے طور پر بیان کیا جا رہا ہے۔“

### اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

علماء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اعتقادی مسائل اجتہاد کا محل ہیں یا نہیں۔ ہمارے خیال میں رائج پہلو یہی ہے کہ یہ اجتہاد کا محل ہیں۔ عقیدے سے متعلق نصوص کے فہم میں بھی علماء کا اختلاف ممکن ہے اور ان کی تطبیق و اطلاق میں بھی۔ مثال کے طور پر قرآن کی آیت ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾<sup>(۲)</sup> کے بارے علماء کا اختلاف ہے کہ اللہ کی معیت سے مراد کیا ہے؟۔ بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اس سے اللہ کے ذات اور صفات دونوں اعتبار سے معیت مراد ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے۔ جبکہ علماء کی ایک دوسری جماعت کا خیال ہے کہ یہاں معیت سے مراد اللہ کی صفت علم و قدرت کے اعتبار سے معیت ہے نہ کہ ذات کے پہلو سے، کیونکہ ذات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ علماء کی پہلی جماعت اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ اللہ کا عرش پر مستوی ہونا قرآن سے معلوم ہے اور قرآن میں سات جگہ مذکور ہے لیکن اس کے باوجود اللہ کی معیت ناممکن نہیں ہے۔ وہ عرش پر ہوتے ہوئے بھی، ہم جہاں کہیں بھی ہوں، ہمارے ساتھ ہے۔

اسی طرح اعتقادی آیات کی تطبیق میں بھی اجتہاد ہوگا۔ مثال کے طور پر قرآن و سنت کی روشنی میں کفر یا شرک کا ارتکاب کرنے والا دائرہ اسلام سے خارج ہے لیکن کسی شخص نے امر واقعہ میں کفر یا شرک کا ارتکاب کیا بھی ہے یا نہیں، یہ اجتہاد کا میدان ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:

”والذی یتظہر لی واللہ أعلم أن مجال الاجتهاد هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت قطعی الدلالة . سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية العملية .“<sup>(۳)</sup>

”میری رائے کے مطابق ہر وہ مسئلہ قابل اجتہاد ہے کہ جس میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة دلیل موجود نہ ہو، چاہے وہ اصولی و اعتقادی مسئلہ ہو یا فرعی و عملی مسائل سے اس کا تعلق ہو۔“

تکفیر یعنی کسی کو کافر یا مشرک قرار دینے کے مسائل نہایت حساس و نازک ہیں۔ ان مسائل میں کسی مفتی کی انفرادی رائے فتنے کا باعث بن سکتی ہے لہذا علماء کی ایک باقاعدہ جماعت ہو جو اس قسم کے مسائل میں تمام شروط، موانع اور تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے امر واقعہ میں کسی شخص، گروہ یا جماعت کے بارے میں کسی اجتہادی رائے کا اظہار کرے جیسا کہ پاکستان میں تمام مسالک کے علماء کے اتفاق رائے سے قادیانیوں کو کافر قرار دیا گیا ہے۔

### أصول فقہ کے قواعد اصولیہ میں اجتماعی اجتہاد

بعض علماء کا خیال ہے کہ فروعی مسائل کے علاوہ اصولی مباحث میں بھی اجتہاد ہو سکتا ہے۔ علم اصول فقہ کی بہت سیبحاث ایسی ہیں جو علماء کے ہاں مختلف فیہ ہیں۔ قواعد لغویہ اور قواعد عامہ میں اصولیین کے مابین اختلافات اصول کی کتابوں میں موجود ہیں۔ مثلاً فعل امر أصلاً

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

وجوب کا فائدہ دیتا ہے، استنباط کا یا اباحت کا یا یہ ان تینوں کے لیے مشترک ہے اس بارے میں اہل علم کا اختلاف مروی ہے۔ استنباط ایک شرعی دلیل ہے یا نہیں؟ یہ بھی ائمہ کے ہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ ان اختلافات میں رائج، مرجوح کا تعین کرنے کے لیے اجتہاد ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وإذا كان بعض المسائل الاعتقادية قابلاً لأن يدخل دائرة الاجتهاد، فأولى منه بالدخول بعض مسائل 'أصول الفقه' على الرغم مما شاع لدى كثير من الدارسين أن أصول الفقه قطعية.“<sup>(۱)</sup>

”جب بعض اعتقادی مسائل اجتہاد کے دائرے میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو یہ بات بالاولیٰ ہونی چاہیے کہ اصول فقہ کی بعض مباحث کو بھی اجتہاد کے دائرہ کار میں داخل کیا جائے اسکے باوجود کہ بعض علماء کے نزدیک اصول فقہ قطعی ہیں۔“

ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ اصول فقہ میں اجتہاد کے موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

”وبهذا كله يتضح أن للاجتهاد في أصول الفقه مجالاً رحباً، هو مجال التمهيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمة.“<sup>(۲)</sup>

”اس ساری بحث سے یہ بات اخذ ہوتی ہے کہ اصول فقہ میں اجتہاد کے لیے ایک وسیع میدان موجود ہے۔ اور وہ بڑے بڑے مختلف فیہ اصولی مباحث کی چھان پھٹک، اصلاح اور ان میں ترجیح کا کام ہے۔“

اصول فقہ میں اجتہاد ایک نہایت ہی علمی و دقیق مسئلہ ہے لہذا یہ کام علماء کی ایک جماعت کے سپرد ہونا چاہیے تاکہ اس عمل کی صحت اور مقبولیت کے امکان بڑھ جائیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جن اصحاب علم و فضل نے اصول فقہ کی تجدید کے حوالے سے اپنی انفرادی حیثیت میں کوئی کام کیا بھی ہے تو اس کو عموماً علمی حلقوں میں پذیرائی حاصل نہیں ہوئی ہے اس لیے اس میدان میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔

### مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار

مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کا دائرہ کار مختلف ہوتا رہتا ہے۔ ایک مسلک کے علماء کی فقہی مجلس کا اجتماعی اجتہاد اپنے مذہب کے اصول و فروع کی روشنی میں ہوگا جبکہ ایک عالمی فقہی مجلس، جمع مذہب اسلامیہ سے استفادہ کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کا فریضہ سرانجام دے گی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ قطب سانو رحمۃ اللہ علیہ نے مجتہدین کے اعتبار سے مختلف سطحوں پر اجتماعی اجتہاد کے تین دائروں کا تذکرہ کیا ہے۔ ذیل میں ہم انہیں نقل کر رہے ہیں:

”أن الاجتهاد الجماعي لم يعد نوعاً واحداً بل غدا يتنوع إلى ثلاثة أنواع وهي: أ- اجتهاد جماعي قطري محلي ونروم به العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها أهل الاجتهاد القاطنون في قطر من الأقطار قصد الوصول إلى ضبط محكم لمراد الله في المسائل العامة التي تعم بها البلوى في ذلك القطر وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الناس في ذلك القطر-ب- اجتهاد جماعي إقليمي ونقصد به تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجتهدون مفضون من الأقطار المضوية تحت إقليم من الأقاليم بغية الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة الأفراد الذين يقيمون في أقطار ذلك الإقليم وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله على واقع الأفراد القاطنين في أقطار ذلك الإقليم-ج- اجتهاد جماعي أممي ونرمي به تلك العملية العلمية المنهجية المنضبطة التي يقوم بها مجتهدون مفضون من مختلف الأقطار بغية الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة التي تمس حياة عموم الأمة الإسلامية وبغية الوصول إلى حسن تنزيل لمراد الله

۱- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص ۶۷

۲- أيضاً: ص ۷۰

علی واقع الأمة فی جمیع الأقطار۔“ (۱)

”مستقبل میں اجتماعی اجتہاد کی ایک قسم نہ ہوگی بلکہ کل کو یہ تین انواع میں تقسیم ہو جائے گا اور وہ یہ ہیں: ۱۔ مقامی و ملکی سطح پر اجتماعی اجتہاد اس سے ہماری مراد وہ عملی، علمی اور درسی انضباط ہے جس کو لے کر کسی علاقے میں رہائش پذیر مجتہدین کھڑے ہوں اور اس علاقے کے عوام کے عمومی مسائل میں اللہ کی مراد کا پختہ مفہوم حاصل کیا جائے اور پھر اسی علاقے میں عامۃ الناس کے مسائل پر اس الہی مراد کا اطلاق و تطبیق کی جائے۔ ۲۔ براعظمی اجتماعی اجتہاد اس سے ہماری مراد وہ عملی، علمی اور درسی انضباط ہے جس کو کسی براعظم کے مختلف ممالک کے مجتہدین لے کر کھڑے ہوں اور ان کا مقصود اس براعظم کے افراد کی عمومی زندگی سے متعلق مسائل میں اللہ کی مراد تک پہنچنا اور پھر اس کے رہنے والوں پر اس مراد الہی کی تطبیق و اطلاق کرنا ہے۔ ۳۔ عالمی اجتماعی اجتہاد اس سے ہماری مراد وہ عملی، علمی اور درسی انضباط ہے جس کو سارے عالم کے مختلف ممالک کے مجتہدین لے کر کھڑے ہوں اور پھر امت کی سطح پر مسلمانوں کی عمومی زندگی سے متعلق مسائل میں اللہ کی مراد تک پہنچنے کی کوشش کریں اور پھر اس مراد الہی کا لوگوں کے مسائل و حالات پر اچھی طرح اطلاق کریں۔“

مولانا زاہد الراشدی رحمۃ اللہ علیہ نے اجتماعی اجتہاد کے ذیل میں مجتہدین کے اعتبار سے اس کے چار قسم کے دائرہ کار کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

”پہلی بات ”اجتماع“ کے بارے میں عرض کروں گا کہ جب ہم اجتماعی اجتہاد کی بات کرتے ہیں تو ”اجتماع“ کے لفظ سے کیا مراد ہوتا ہے؟ اس کے مختلف دائرے ہیں۔ ایک دائرہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر اجتہادی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت محسوس ہو تو یہ کام شخصی طور پر نہ کیا جائے بلکہ چند افراد مل کر اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوں۔ اس سلسلے میں کراچی کی اس علمی و تحقیقی مجلس کی مثال دی جاسکتی ہے جس میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اہل کرام علماء عملی مسائل پر باہمی مشاورت کے ساتھ رائے قائم کیا کرتے تھے۔ اس قسم کی مجالس کا اہتمام بریلوی اور اہل حدیث مکاتب فکر میں بھی یقیناً ہوتا ہوگا مگر میری معلومات میں اس کی مثال وہی ہے جس کا میں نے تذکرہ کر دیا ہے۔ دوسرا دائرہ یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علمائے کرام مل بیٹھ کر کسی اجتہادی مسئلہ میں غور کریں اور مشترکہ موقف قائم کریں۔ اس سلسلہ میں ۳۱ علمائے کرام کے ۲۲ دستوری نکات سمیت متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ تیسرا دائرہ یہ ہے کہ قدیم اور جدید ماہرین کا اجتماع ہو اور دینی علوم کے ماہرین کے ساتھ عصری قانون اور علوم کے ماہرین بھی اجتہاد کے عمل میں شریک ہوں۔ جبکہ چوتھا دائرہ یہ ہے کہ مختلف ممالک کے علمائے کرام بین الاقوامی ماحول میں اجتہاد کے عمل کا اہتمام کریں۔“ (۲)

ڈاکٹر احمد رئیسونی رحمۃ اللہ علیہ نے مجتہدین کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کی چار مختلف قسم کی مجالس کا تذکرہ کیا ہے جو اپنے جغرافیہ، حالات اور آبادی کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد کریں گی۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:

”۱۔ وجودہ ہیئۃ قارۃ“ تضم علماء مجتہدین محدّدين، من عموم الأقطار والمذاهب الإسلامية“ تجتمع وتتدارس القضايا المعروضة على أنظارها، وتصدر فيها عن رأى اتفاقي أو أغلبى. والمثال هنا هو المجمع الفقهي العالمية غير المذهبية مثل: المجمع الفقهي الإسلامي بمكة. مجمع الفقه الإسلامي بجدّة. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. المجمع الفقهي لأمريكا الشمالية. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. ۲۔ وجود ہیئۃ مماثلۃ، لكنها تقتصر على علماء من قطر واحد، أو مذهب واحد. والأمثلة هنا هي المجمع الفقهي وهيئات الإفتاء القطرية، أو المذهبية. وقد أصبحت هذه الهيئات موجودة ومعمولاً بهالدى معظم الدول الإسلامية. ۳۔ اجتماع عدد كثير من العلماء (عشرات

1-Dr. Qutab Mustafa Sanu, Qira,atan Tahliliyyatan fi Majalat il Ijtihad il Jamae il Manshood, Retrieved September 13, 2009, from

<http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=682>



اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

مثلاً) بصفة غير منتظمة، من قطر واحد أو من عدة أقطار، وقيامهم بتدارس قضية ما، وإصدار رأيهم الجماعي فيها. ومثل هذا يحصل في بعض الندوات والمؤتمرات العلمية. ٤- قيام أحد العلماء أو عدد منهم بإعداد فتوى، أو اجتهد علمي ما، ثم عرضه على عدد من العلماء، يكثر أو قل، وقيامهم بدراسته وتقديم آرائهم في شأنه، ثم صياغته على نحو يقبلونه ويوقعون عليه بالموافقة. ومثل هذا يحصل اليوم مراراً خاصة في بعض الأحداث والنوازل الطارئة، التي يطلب فيها الموقف الشرعي للعلماء بصورة مستعجلة. (١)

”ا- کسی ایک براعظم پر مشتمل کوئی ادارہ ہو جو عام ممالک اور مذاہب اسلامیہ کے محدود مجتہد علماء کو شامل ہو۔ یہ علماء پیش آمدہ مسائل کا ان کے نظائر کی روشنی میں اجتماعی مطالعہ کریں۔ پھر اس بارے میں اتفاقی یا اکثریتی رائے سے فیصلہ جاری کریں۔ اس کی مثال وہ عالمی فقہی مجالس ہیں کہ جن کی بنیاد کوئی ایک مخصوص مذہب نہیں ہے جیسا کہ اسلامی فقہی اکیڈمی، مکہ مکرمہ یا اسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ یا ادارہ تحقیقات اسلامیہ، ازہر یا شمالی امریکہ کی فقہ اکیڈمی یا یورپین کونسل برائے افتاء و تحقیق، ہے۔ ۲- اسی قسم کی کسی مجلس کا ہونا لیکن وہ کسی ایک خطے یا مذہب کے علماء پر مشتمل ہو۔ اس کی مثال فقہی مجالس یا علاقائی و مذہبی افتاء کے ادارے ہیں۔ اس قسم کے ادارے اس وقت اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں موجود ہیں اور ان پر کام ہو رہا ہے۔ ۳- کسی ایک علاقے یا ایک سے زائد ممالک سے تعلق رکھنے والے علماء کی ایک کثیر تعداد مثلاً دسیوں علماء کا کسی نظم کے بغیر جمع ہونا اور کسی بھی مسئلے کے بارے میں باہمی گفتگو کرنا اور پھر اس کے بارے میں ایک اتفاقی فیصلہ جاری کرنا۔ اس کی مثال بعض کانفرنسیں اور سیمینارز وغیرہ ہیں۔ ۴- ایک یا ایک سے زائد علماء کا کسی قسم کا علمی اجتہاد یا فتویٰ تیار کرنا اور پھر اس کو علماء کی ایک قلیل یا کثیر جماعت پر پیش کرنا۔ ان علماء کا اس تحقیق کو پڑھنا اور اس مسئلے کے بارے میں اپنی آراء پیش کرنا۔ پھر اس تحقیق کو اس طرح شکل دینا کہ جس طرح علماء نے اس کو قبول کیا ہو اور اس کے ساتھ موافقت اختیار کی ہو۔“

شیخ عبدالرحمن عبدالخالق رحمہ اللہ شوریٰ اجتہاد کی دو قسمیں بیان کی ہیں: شوریٰ خاص اور شوریٰ عام ان دونوں میں سے ہر ایک شوریٰ کا اجتہادی دائرہ کار کیا ہوگا، یہ ان کے بقول اس شوریٰ کے درجے، اراکین کی صفات اور زیر بحث معاملے کے اعتبار سے ہوگا۔ شیخ فرماتے ہیں:

”١- أن أهل الشورى هم عموم الناس إذا كان الأمر سيتعلق بعمومهم كاختيار الخليفة و الحاكم وإعلان الحرب فهذه الأمور العامة لا بد فيها من رأى عام وموافقة عامة. ٢- وأما الأمور الخاصة فيستشار فيها أهل هذه الخصوصية وأهل العلم والدراية بها. ففي تنفيذ الأعمال العسكرية يستشار أهل الرأى فى ذلك وفى الأعمال الصناعية أهل الخبرة فيها وهكذا. ٣- وفى سياسة الأمة وإدارة شؤونها بوجه عام فمجلس شورى يختار من أهل العلم والرأى من المسلمين بشروطه السابقة بعلم ورضى الناس عنهم.“ (٢)

”ا- اگر تو عمومی امور کا معاملہ ہے جو عام لوگوں سے متعلق ہے جیسا کہ کسی خلیفہ یا حاکم کی تقرری یا اعلان جنگ وغیرہ تو اس مسئلے میں اہل شوریٰ عامۃ الناس ہوں گے کیونکہ ان مسائل میں عامۃ الناس کی رائے اور ان کی موافقت ایک لازمی و لابدی امر ہے۔ ۲- اور جہاں تک خاص امور کا تعلق ہے تو ان میں ان امور کے ماہرین، اہل علم اور سوجھ بوجھ رکھنے والے لوگوں سے مشورہ کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر عسکری امور میں ان امور کے ماہرین اور صنعتی امور میں اس میدان کے ماہرین سے مشورہ کیا جائے گا۔ ۳- عمومی پہلو سے امت کی سیاست اور اس کے مختلف امور کے انتظام کے لیے ایک مجلس شوریٰ ہوگی جو مسلمانوں کے ان اہل علم اور اصحاب رائے پر مشتمل ہوگی جن کی شرائط پہلے گزر چکی ہیں یعنی وہ اصحاب علم و فضل ہوں اور شوریٰ کارکن ہونے میں انہیں لوگوں کی رضا اور اعتماد حاصل ہو۔“

شیخ مصطفیٰ الزرقاء رحمہ اللہ نے بھی شوریٰ اجتہاد کو اس کے مجال کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”لذلك أصبح من مصلحة الفقه الإسلامي نفسه أن يقوم فيه اجتهد من نوع آخر‘ هو اجتهد الجماعة على طريقة الشورى العلمية في مؤتمرات فقهية تضم فحول العلماء من مختلف المذاهب والأقطار‘ ليفوا حاجة العصر من هذا الفقه الإسلامي الفياض الذي ينضب معينه . وهذا الشورى هي الطريقة التي كان يلجأ إليها الخلفاء الراشدون في المشكلات العلمية والسياسية كلما حزبهم أمر . وقد كان لعمر بن الخطاب شورى خاصة وشورى عامة . فشوراه الخاصة كانت تختص بعلية الصحابة من المهاجرين الأولين و كبار الأنصار وهؤلاء يستشيرهم في صغير أمور الدولة وكبيرها . وأما الشورى العامة فقد كان يجمع فيها ذوى رأى من أهل المدينة أجمعين فى الأمر الخطير من أمور الدولة فيجمعهم فى المسجد النبوى وإذا ضاق بهم جمعهم خارج المدينة وعرض عليهم الأمر ورأيه فيه .“<sup>(۱)</sup>

”اس لیے فقہ اسلامی کی مصلحتیں اس بات کی متقاضی ہیں، اب اس میں ایک نئی نوعیت کا اجتہاد جاری کیا جائے اور وہ شوریٰ و علمی طریقے پر ان فقہی کانفرنسوں کے ذریعے اجتماعی اجتہاد ہے جو مختلف مذاہب و ممالک کے قابل علماء پر مشتمل ہوں تاکہ وہ اس فیاض فقہ اسلامی سے عصر حاضر کی مشکلات کا حل تلاش کر سکیں کہ جس کا چشمہ اب خشک ہو رہا ہے۔ اور یہ شوریٰ وہی منہج ہے جس کی طرح خلفائے راشدین علمی و سیاسی مشکلات کے پیش آنے پر لپکتے تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی دو شوری تھیں: ایک شورائے عام اور دوسری شورائے خاص، آپ کی خاص شوری جلیل القدر مہاجرین و انصار صحابہ رضی اللہ عنہم پر مشتمل تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس شوری سے سلطنت اسلامیہ کے چھوٹے بڑے تمام معاملات میں مشورہ کرتے تھے۔ جہاں تک شورائے عام کا معاملہ ہے تو اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ کے اہل رائے افراد کو جمع کرتے اور ان سے سلطنت اسلامیہ کے بڑے بڑے مسائل میں مشورہ کرتے تھے۔ یہ افراد شروع میں مسجد نبوی میں جمع ہوتے تھے بعد میں جب مسجد ان کے لیے تنگ ہو گئی تو مدینہ سے باہر ان کا اجتماع بلواتے تھے۔ ان پر متعلقہ مسئلہ پیش کرتے اور پھر اس کے بارے میں رائے لیتے تھے۔“

ڈاکٹر توفیق الشاوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اجتماعی و شوریٰ اجتہاد کی سات قسمیں ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا دائرہ کار بھی مختلف ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ان میں سے چار قسم کی شوری ایسی ہے کہ جس کے فیصلے لازماً نافذ نہیں ہوتے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”۱۔ طلب الفرد مشورۃ غیرہ للاستشارة بها فی أمر من أموره الشخصية أو الخاصة، وهذه هي الاستشارة“ أو المشورة الاختيارية. ۲۔ طلب هيئة أو شخص. يتولى إحدى السلطات أو الولايات. لرأى الخبراء والمتخصصين؛ ليستعين به فی اتخاذ قراره فی أمر يختص بالتصرف فيه طبقاً للدستور أو الشريعة، وهذه استشارة أيضاً، ينتج عنها مشورة اختيارية. ۳۔ طلب القاضي من العلماء أو المجتهدين رأيهم فی حکم الشرع ليستنير به قبل أن يصدر حكمه فی حدود اختصاصه و ولايته، وهذه استشارة أو مشورة علمية أو فتوى فقهية. ۴۔ الفتوى بشأن حکم شرعی، المقدمة لفرد من الأفراد أو هيئة عامة سواء أطلبت ذلك أم لم تطلبه، وهذه مشورة أو فتوى فقهية.“<sup>(۲)</sup>

”۱۔ کسی شخص کا اپنے علاوہ کسی دوسرے سے مشورہ طلب کرنا تاکہ وہ اس مشورے کے ذریعے اپنے ذاتی معاملات میں رہنمائی لے سکے۔ یہ مشورہ اختیاری مشورہ کہلائے گا۔ ۲۔ کسی ادارے یا شخص جو کہ اختیار یا اقتدار کا مالک ہو، کاماہرین اور متخصصین سے رائے لینا تاکہ وہ کسی مخصوص معاملے میں دستور یا شریعت کے موافق تصرف کے لیے رائے کے ذریعے اپنی قرارداد پاس کرنے میں مدد حاصل کر سکے۔ یہ مشورہ بھی اپنے نتیجے کے اعتبار سے اختیاری مشورہ ہی ہے۔ ۳۔ قاضی کا علماء یا مجتہدین سے کسی شرعی حکم کے بارے میں رائے طلب

۱۔ المدخل الفقہی العام: ۱/۱۸۱

۲۔ فقہ الشوری والاستشارة: ص ۱۰۲

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

کرناتا کہ وہ اپنی خاص حدود اور اختیارات کے دائرے میں کوئی حکم جاری کرنے سے پہلے اس مشورے سے رہنمائی حاصل کر سکے۔ یہ مشورہ بھی ایک علمی مشورہ یا فقہی فتویٰ ہے۔ ۴۔ کسی مسئلے کے شرعی حکم کے بارے میں کسی فرد یا ادارے کا فتویٰ جاری کرنا چاہے اس سے فتویٰ کے بارے میں مشورہ طلب کیا گیا ہو یا نہ ہو۔ یہ بھی فقہی فتویٰ یا مجر د ایک مشورہ ہے۔“

اس کے برعکس ان کے نزدیک شوری کی تین قسمیں ایسی ہیں جن کے فیصلے لازماً لاگو و نافذ ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر توفیق الشاوی رحمۃ اللہ علیہ ان اقسام کے بارے میں لکھتے ہیں:

”۵۔ تشاور الأمة أو الجماعة أو من يمثلونها من أهل الحل والعقد بشأن قرار سياسي أو اجتماعي . إلخ، مثل اختيار رئيس أو ولي الأمر أو أي شأن آخر هام من الشؤون العامة و صدور قرار بالإجماع أو الأغلبية منهم، فقرارهم في هذه الحالة من قرارات الشورى الجماعية الملزمة . ۶۔ تشاور ممثلي الأمة أهل الحل والعقد المفوضين من الأمة لوضع نظامها الدستوري أو قوانينها الأساسية، أو تحديد شروط البيعة لمن يتولى الأمر أو الرئاسة، إذا توصلوا لقرار بإجماع الكافة أو إجماع الجمهور وهذه حالة من حالات الشورى الفقهية الدستورية الملزمة؛ لأنها تضع قانوناً أساسياً أودستوراً . ۷۔ قرار المجتهدين وأهل العلم باستنباط حكم فقهي، فيما لم يرد بشأنه نص في الكتاب والسنة إذا صدر بالإجماع وأقرته الأمة بالإجماع، ويكون هذا حكماً فقهيّاً ملزماً؛ لأنه إجماع.“ (۱)

”۵۔ امت یا ایک جماعت یا امت کے نمائندہ اہل حل وعقد کی تنظیم کی کسی سیاسی یا معاشرتی مسئلے سے متعلق اجتماعی قرارداد کے بارے میں باہمی مشورہ کرنا مثلاً صدر یا کسی صاحب امر کی تعیین یا ان کے علاوہ اجتماعی معاملات میں سے کسی اہم معاملے کے بارے میں باہمی مشورہ کرنا اور پھر سب کے یا جمہور کے اتفاق سے کسی قرارداد کا پاس ہو جانا۔ ان حالات میں یہ قرارداد ایسی ہوگی جو اجتماعی شوری کی لازم ہونے والی قراردادوں میں شامل ہوگی۔ ۶۔ امت کے ان نمائندہ اہل حل وعقد کی مشاورت کہ جن کو امت نے اپنے دستوری نظام یا بنیادی قوانین کو وضع کرنے یا ولی الامر اور صاحب اقتدار کی بیعت کی شرائط کی تحدید کے لیے مقرر کیا ہو۔ جب تمام یا اکثر اہل حل وعقد کا کسی قرارداد پر اتفاق ہو جائے گا تو یہ ایک ایسی فقہی اور دستوری شوری ہوگی کہ جس کا نفاذ لازم ہے کیونکہ یہ شوری بنیادی قوانین یا دستور وضع کرے گی۔ ۷۔ مجتہدین اور اہل علم کی کسی ایسے فقہی حکم کو مستنبط کرنے میں کہ جس کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، قرارداد منظور کرنا۔ اگر تو یہ قرارداد مجتہدین کے اتفاق سے طے پاتی ہے اور امت بھی اس پر متفق ہو جاتی ہے تو یہ ایک لازم فقہی حکم ہوگا کیونکہ یہی اجماع ہے۔“

سابقہ طویل بحث کے نتیجے میں ہمارے سامنے درج ذیل میدان واضح ہوتے ہیں کہ جن میں اجتماعی اجتہاد وقت کا ایک اہم تقاضا اور ضرورت ہے۔

- ❁ جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- ❁ فقہی اقوال میں ترجیح کے لیے اجتماعی اجتہاد
- ❁ متغیرات میں اجتماعی اجتہاد
- ❁ مصلحت کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد
- ❁ زمان و مکان کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد
- ❁ عرف کے تغیر میں اجتماعی اجتہاد

- عمومی مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- قانون سازی میں اجتماعی اجتہاد
- سیاسی، انتظامی، ثقافتی اور اقتصادی امور میں اجتماعی اجتہاد
- عدالتی فیصلوں میں اجتماعی اجتہاد
- اقتصادی و طبی امور میں اجتماعی اجتہاد
- قطعی الثبوت و قطعی الدلالتہ نصوص کی تطبیق میں اجتماعی اجتہاد
- ظنی الدلالتہ مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- غیر منصوص مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- اعتقادی مسائل میں اجتماعی اجتہاد
- اصول فقہ کے قواعد اصولیہ میں اجتماعی اجتہاد



## فصل سوم

### دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

## دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے محرکات

دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جس میں زندگی کے تمام گوشوں کے لیے رہتی دنیا تک رہنمائی موجود ہے۔ دین اسلام کے بنیادی مصادر قرآن و سنت ہیں۔ اگر کسی مسئلے کا صریح حل قرآن و سنت میں موجود نہ ہو تو پھر قرآن و سنت ہی کی وسعتوں اور گہرائیوں سے اس کا حل قیاس اجتہاد اور قواعد عامہ کے اصول و ضوابط کی روشنی میں مستنبط کیا جاتا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ دور نبوت میں جن مسائل میں وحی نازل نہیں ہوئی ہوتی تھی، ان میں اجتہاد فرمایا کرتے تھے۔ اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بھی اجتہادی تربیت فرمائی اور آپ اپنی زندگی ہی میں وقتاً فوقتاً ان کے اجتہادات کی تصحیح یا تائید فرماتے رہتے تھے۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں اجتہاد کا یہ عمل ریاستی و قومی سطح پر منظم ہوا۔ تابعین رضی اللہ عنہم کے دور میں بھی سلطنت اسلامیہ کے وسیع ہوجانے کی وجہ سے نئے نئے مسائل سامنے آئے اور روزہ مرہ زندگی کے معاملات میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور بڑھ گئی۔ تبع تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ اربعہ کے زمانہ میں مسلمان عربوں کے دوسری اقوام کے ساتھ میل جول اور اختلاط کی وجہ سے باہمی معاملات میں پیچیدگیاں بڑھ گئیں، علماء نے مستقل اصول وضع کیے اور ان کی روشنی میں اجتہادی عمل کو اس کے عروج تک پہنچایا۔ کئی ایک مکاتب فکر وجود میں آ گئے اور ہر مکتب فکر کے ائمہ نے اپنے اصول و فروع کو مدون کیا۔ چنانچہ فقہ اسلامی کے نام سے ایک بہت بڑا علمی ذخیرہ وجود میں آ گیا جس میں بلاشبہ زندگی کے لاکھوں مسائل کے بارے میں شرعی رہنمائی جاری کی گئی تھی۔ پس ائمہ اربعہ کے دور کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کا عمل رک گیا اور یہ سمجھ لیا گیا کہ شاید اس کا دروازہ اب قیامت تک کے لیے بند ہو گیا ہے حالانکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کے جاری نہ ہونے کی وجہ فطری تھی یعنی اجتہادی عمل کی ضرورت پوری ہو گئی تھی لہذا اکثر و بیشتر ائمہ سلف نے سابقہ فقہی ذخیرے کی شروحات اور توضیح و تنقیح میں اپنی زندگیاں کھپائیں۔ وقت کے مسائل و سوالات کا کافی و شافی جواب ائمہ سلف نے اپنے اقوال، کتب اور فتاویٰ کے ذریعہ دے دیا تھا لہذا اسی کی اتباع اور اس میں اضافے کا کام جاری رہا۔

سترہویں صدی ہجری کے صنعتی انقلاب، بیسویں صدی ہجری کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے جہاں سارے عالم کو متاثر کیا، وہاں مذہب کی دنیا میں بھی اُن گنت سوال پیدا کر دیے۔ صنعتی ترقی اور معاشی تبدیلیوں کی وجہ سے کاروبار کی ہزاروں ایسی نئی شکلیں متعارف ہوئیں کہ جن کی شرعی حیثیت معلوم کرنا وقت کا ایک اہم تقاضا تھا۔ سیاسی انقلاب نے جمہوریت، انتخابات، پارلیمنٹ، آئین اور قانون جیسے نئے تصورات سے دنیا کو آگاہ ہی بخشی۔ معاشرتی تبدیلیوں سے مرد و زن کے اختلاط اور باہمی تعلق کی حدود و دائرہ کار جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ میڈیکل سائنس اور ٹیکنالوجی نے ایجادات کی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا جس سے کئی ایک ایجادات کے بارے میں شرعی حکم جاننے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں عالم اسلام کے اکثر و بیشتر ممالک میں اجتہاد کی تحریکیں برپا ہوئیں۔ تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ہزاروں نہیں بلکہ لکھو مسائل میں علماء نے رہنمائی کی۔ فتاویٰ کی ہزاروں جلدیں مرتب ہوئیں اور اجتہاد کے عمل کو منظم انداز میں آگے بڑھانے کے لیے کئی ایک ادارے وجود میں آنا شروع ہو گئے۔

بیسویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اجتماعی اجتہاد کے لیے کئی ایک قومی اور عالمی سطح کے اداروں کی بنیاد رکھی گئی تاکہ اس دور میں اجتہاد کے مشکل ترین عمل کو اجتماعی صورت میں فروغ دیا جائے۔ ان اداروں میں مصر میں 'مجمع البحوث الإسلامية' پاکستان میں 'اسلامی نظریاتی کونسل' یورپ میں 'یورپی مجلس برائے افتاء و تحقیق' مکہ میں 'المجمع الفقہی الاسلامی' سوڈان میں 'مجمع الفقہ الاسلامی' شامی امریکہ میں 'مجمع فقہاء الشریعۃ اردن میں 'المجمع الملکی لبحوث الحضارة الإسلامية' ہندوستان میں 'اسلامی فقہ اکیڈمی' کویت میں 'المنظمة الإسلامية للعلوم الطبیة' جده میں 'مجمع الفقہ الاسلامی' اور مراکش کی

اجتہادی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
 'مجمع اهل البيت' شامل ہے۔ ان اداروں کے قیام کے مقاصد اسباب یا محرکات کئی ایک تھے۔ مختلف علماء نے اپنے مقالہ جات میں ان اسباب و محرکات کو بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم ان میں چند ایک کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔

## علمی و فکری وحدت

اجتہادی اجتہاد کے محرکات و اسباب میں سے ایک بڑا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے امت مسلمہ میں فکری و علمی وحدت حاصل ہوگی۔ نئے پیش آمدہ مسائل میں جب مختلف مکاتب فکر، ممالک اور مدارس دینیہ سے تعلق رکھنے والے علماء فتویٰ جاری کرتے ہیں تو ایک ہی فتوے میں متعدد متضاد آراء سامنے آتی ہیں۔ ذرائع ابلاغ کی ترقی کی وجہ سے یہ باہم متضاد فتاویٰ اسلامی معاشروں میں بہت تیزی پھیل جاتے ہیں اور سائلین کے لیے پریشانی کا باعث بنتے ہیں۔ بعض اوقات تو یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء کے فتاویٰ میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پاکستان میں حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے بعض علماء اسلامی بیکارہی کو جائز جبکہ بعض دوسرے اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لہذا ایک ہی مسلک کے ماننے والوں کے مابین حلال و حرام کے اختلاف پیدا ہو گئے ہیں۔ بعض مسائل میں تو یہ اختلاف ایک دوسرے کے خلاف بیان بازی، الزامی تقاریر، جوابی تحریر اور طعن و تشنیع تک بھی پہنچ جاتا ہے۔ ایسے حالات میں اجتہادی فتویٰ کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے تاکہ فقہی مسائل و فتاویٰ کے اختلافات کم سے کم واقع ہوں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها، واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحدها في المواقف والتعاملات، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف، بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة، التي تأتي على الأمة بالتفرق في الأفكار والتشتت في الصف والتضارب في الأحكام، مما يجعل الناس في حيرة من أمرهم، وفيما ينبغي أن يعملوا به في القضايا العامة التي تحتاج إلى توحيد في الموقف، واتحاد في الحكم، ولعل الاجتهاد الجماعي هو السبيل إلى إيجاد ذلك.“<sup>(۱)</sup>

”امت اسلامیہ کو اس وقت ان تمام چیزوں کی شدید ضرورت ہے جن سے اس کی وحدت مضبوط ہوتی ہو اور علماء جن مسائل کا حل پیش کریں ان میں اتحاد رائے ہوتا کہ امت اپنی پالیسیوں اور باہمی تعامل میں یکسانیت پیدا کر سکے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک امت باہم منافرت پیدا کرنے والی انفرادی آراء سے دور ہوتے ہوئے اپنے مسائل اور مشکلات کا حل ایسی اجتماعی رائے کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے جو امت کو جمع کر دے اور ان کی صفوں میں اتحاد پیدا کر دے۔ انفرادی آراء امت کے نظریات میں تفرقہ، صفوں میں افتراق اور احکام میں تشدد پیدا کرتی ہیں۔ ان وجوہات سے عامۃ الناس انفرادی فتاویٰ کے معاملے میں حیران و پریشان ہو جاتے ہیں۔ امت کو عمومی مسائل میں ایک ہی رائے اور حکم کے حصول کی خاطر اسی طریقہ کار پر عمل کرنا چاہیے۔ شاید اجتماعی اجتہاد ہی وہ رستہ ہے جس کے ذریعے اس مقصد کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔“

یہ بات بھی واضح رہے کہ امت کی علمی و فکری اتحاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اتباع حق کے جذبے پر اس محرک کو غالب نہیں ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کیمرے کی تصویر کے جواز و عدم جواز کے بارے میں کوئی مشورہ کرنے کے لیے علماء کی ایک جماعت باہمی مذاکرہ کرتی ہے۔ اور اگر اس مجلس کے بعض اراکین دلائل اور فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود اجتماعی رائے کے حصول کی خاطر اپنی ان انفرادی آراء سے رجوع کر لیتے ہیں، جن کو وہ حق سمجھتے ہیں یا اتحاد امت کے جذبے کی خاطر بغیر غور و فکر اور تحقیق کے مجلس کے اجتماعی فتویٰ کی ہاں میں ہاں ملا دیتے ہیں تو یہ ایک نامناسب طرز عمل ہے۔ اسلام میں اجتماعیت مطلوب ہے لیکن اس قدر بھی نہیں کہ مصنوعی طور پر پیدا کی جائے بلکہ باہمی آزادانہ مشاورت اور بحث و تحقیق کے نتیجے میں اگر علماء کی ایک جماعت کا کسی مسئلے کے شرعی حل پر اتفاق ہوتا نظر آتا ہے تو یہ مستحسن امر ہے۔ پس

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
اجتماعیت کے حصول کے جذبے کو اتباع حق پر غالب نہیں آنا چاہیے۔

## مذہبی و گروہی تعصب میں کمی

بعض علماء کا کہنا ہے کہ انفرادی اجتہاد نے مذہبی و گروہی تعصب بڑھا دیا ہے۔ ہر مذہب و مسلک کے علماء اپنی انفرادی حیثیت میں فتاویٰ جاری کرتے ہیں جو عموماً اپنے موقف کے اثبات سے زیادہ دوسرے کی رائے پر تنقید پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہی فتاویٰ جات مختلف مسالک کے علماء یا علمی حلقوں کے مابین مناظرے کی صورت بھی اختیار کر جاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے رد میں کتابیں اور علمی مقالے تحریر کیے جاتے ہیں اور مخالف مکتب فکر کو نیچا دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اپنے مسلک کے بڑوں کی تعریف میں قصیدے پڑھے جاتے ہیں اور مخالف مذہب کے علماء پر کچڑ اچھالا جاتا ہے۔ اس صورت حال میں عامۃ الناس میں بھی ایک دوسرے کے مسلک و مذہب کے خلاف نفرت کے جذبات ابھرتے ہیں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن الأسباب ظهور الخلافات التي تأتي نتيجة لاختلاف العلماء في الفتاوى الفردية، والتي توقع الأمة في الحرج، وهذا أمر معلوم للعامة و الخاصة، وأقرب شاهد ذلك ما أثير أخيراً حول شهادات الاستثمار، واختلاف العلماء حول الرأي في حلها و حرمتها، الأمر الذي وصل إلى درجة السباب وتبادل عبارات الطعن، وكان لذلك أثر سيء في نفوس المسلمين، ولو أن المسألة بحثت عن طريق مجمع من المجامع الفقهية التي ظهرت أخيراً لتحاشينا كل ذلك، فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى القبول من الرأي الفردي.“ (۱)

”(اجتماعی اجتہاد کی دعوت کے) اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ انفرادی فتاویٰ میں اختلافات کے نتیجے میں باہمی مخالفتیں بڑھ جاتی ہیں اور امت تنگی میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو ہر خاص و عام کے علم میں ہے۔ اس مسئلے کا بہترین شاہد وہ اختلاف ہے جو علماء کے مابین حصص سرٹیفکیٹس کی حلت و حرمت کے بارے میں پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ یہ اختلاف باہمی طعن و تشنیع اور ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے کی حد تک پہنچ گیا۔ اس قسم کے شدید اختلاف کا عام مسلمانوں پر بہت ہی برا اثر پڑا۔ اگر اس مسئلے کو کسی فقہی مجلس یا اکیڈمی کے ذریعے حل کر لیا جاتا، جیسا کہ بالآخر ایسا ہی کیا گیا تو ہم اس سب کچھ سے بچ سکتے تھے۔ جماعت کی رائے انفرادی رائے کے مقابلے میں نسبتاً صحیح ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ اجتماعی رائے انفرادی رائے کے بالمقابل زیادہ قابل قبول ہوتی ہے۔“

بعض علماء کا خیال ہے کہ مسلمانوں میں تفرقے کی بنیاد ہی انفرادی اجتہاد ہے لہذا اس پر پابندی لگا دینی چاہیے اور صرف اجتماعی اجتہاد کے منہج کو برقرار رکھا جائے۔ شیخ عبدالوہاب خلاف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن مسائل میں قرآن و سنت میں کوئی صریح حکم نہیں ہے تو ان میں اجتماعی اجتہاد ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

”الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأى لفرد مهما أوتى من المواهب، واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي.“ (۲)

”جن لوگوں کے پاس اجتہاد بالرائے کا اختیار ہے ان سے مراد وہ قانون ساز جماعت ہے جس کے ہر ایک رکن میں وہ اجتہادی صلاحیت پائی جاتی ہو جس کی طرف علماء نے رہنمائی کی ہے۔ کسی بھی فرد کو اجتہاد بالرائے کا اختیار نہیں ہے، چاہے وہ کس قدر اہلیت و صلاحیت اور کمالات کیوں نہ رکھتا ہو۔ کیونکہ تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ فقہ اسلامی میں قانونی انتشار کے بڑے اسباب میں سے ایک

۱۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۲۱

۲۔ مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ص ۱۳



اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

ہمارے خیال میں شیخ کی یہ رائے درست نہیں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت مسلم ہے لیکن اس کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ اجتماعی اجتہاد کی مدح سرائی میں انفرادی اجتہاد جو کہ اس کی اصل ہے اسی کا رد کرنا شروع کر دیا جائے اور بغیر کسی دلیل کے فرقہ وارانہ تعصب کی بنیاد ائمہ سلف کے انفرادی اجتہاد کو قرار دیا جائے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ، شیخ عبد الوہاب خلاف رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فوصف الاجتهاد الفردي بالفوضى فيه مبالغة من جهة، و من جهة أخرى فيه إنكار لمجهور عديد من العلماء المبرزين في الاجتهاد الفردي عبر العصور المختلفة أمثال: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والليث بن سعد، وأبي ثور وابن تيمية، وابن القيم، والشوكاني، وغير هؤلاء من المجتهدين الذين أثروا الحركة الفكرية بما لا يمكن إنكاره. فالقول بأهمية الاجتهاد الجماعي لا يعني إنكار الاجتهاد الفردي بحال من الأحوال.“<sup>(۱)</sup>

”انفرادی اجتہاد کو لا قانونیت قرار دینے میں ایک اعتبار سے مبالغہ ہے۔ دوسرے پہلو سے اس بیان میں مختلف زمانوں کے نامور علمائے مجتہدین مثلاً امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام لیث بن سعد، امام ابو ثور، امام ابن تیمیہ، امام ابن قیم اور امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی اجتہادی کاوشوں کا انکار بھی شامل ہے، جنہوں نے امت مسلمہ میں وہ فکری بیداری پیدا کی کہ جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی اہمیت بیان کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی بھی حال میں انفرادی اجتہاد کا انکار ہی کر دیا جائے۔“

## فقہ الواقع کا صحیح علم نہ ہونا

تہذیب و تمدن کی ترقی سے پیدا شدہ نئے علوم و فنون میں اس قدر وسعت ہو گئی ہے کہ کسی ایک شخص کے لیے ان سب علوم کا احاطہ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ خصوصاً علم معاشیات اور میڈیکل سائنس نے بہت سے افعال و اعمال کے بارے میں جواز اور عدم جواز کے سوالات پیدا کر دیے ہیں۔ ایک عالم دین جس نصاب تعلیم سے گزرتا ہے اس میں معاشیات، طب یا دوسرے معاصر علوم و فنون کی تعلیم و تربیت شامل نہیں ہوتی۔ لہذا ان مسائل میں انفرادی فتویٰ جاری کرنے کے لیے بہت زیادہ محنت و تحقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر کلوننگ جائز ہے یا ناجائز؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ جس کا جواب اسی صورت دیا جاسکتا ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہو کہ کلوننگ فی الواقع کیا شے ہے؟۔ پس کلوننگ سے متعلقہ جمیع معلومات کو فقہ الواقع کا علم کہتے ہیں۔ کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے یا ناجائز؟ ایک تو اس مسئلے کا شرعی پہلو ہے جبکہ دوسرا واقعی یعنی کریڈٹ کارڈ کیا چیز ہے؟ یہ فقہ الواقع کا مسئلہ ہے۔ فقہ الواقع کو جاننے کے بعد پر اس پر فقہ الاطلاق کا حکم کیا جاتا ہے اور فقہ الواقع پر فقہ الاطلاق کی اس تطبیق کا نام اجتہاد ہے۔

ہم نے اجتہاد کی تعریف میں بیان کیا تھا کہ اجتہاد کی ایک صورت حکم شرعی کی تلاش ہے جبکہ دوسری صورت اس حکم کا اطلاق۔ اجتہاد کی دوسری قسم کو فقہاء کی اصطلاح میں تحقیق المناط بھی کہتے ہیں۔ پس حکم شرعی کے اطلاق میں فقہ الواقع کا علم ہونا اُز بس ضروری ہے۔ عصر حاضر میں تحقیق المناط میں صحیح رائے تک پہنچنے کے لیے اجتماعی اجتہاد ایک بنیادی ضرورت کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ علماء کی ایک جماعت کسی بھی جدید مسئلے میں متعلقہ علوم کے ماہرین فن کے ساتھ بیٹھ کر پہلے اس مسئلے کو سمجھے گی اور پھر اس پر حکم شرعی کا اطلاق کرے گی۔ یہ واضح رہے کہ فقہ الواقع کو سمجھنے میں تو ماہرین فن سے مشورہ کیا جائے گا لیکن حکم کا اطلاق صرف علماء کی جماعت ہی کرے گی۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسو رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”أن الكثير من القضايا المستجدة قد يحيط بها الكثير من الملاحظات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة، مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

جماعیاً ویصعب علی فرد استيعاب کل ما تتطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف، وتكون الرؤية الفردية في هذه القضايا قاصرة، فلربما نظر إلى تلك القضية المعقدة والمتشعبة من زاوية وأهملت بقية الزوايا فيأتي الحل قاصراً. (۱)

”اکثر و بیشتر جدید مسائل کو اس قدر مختلف حالات اور تنوعات نے گھیرا ہوتا ہے اور ان مسائل کا دوسرے علوم و واقعات کے ساتھ ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے بغیر ان قضایا کے جمع پہلوؤں اور متعلقات کے احاطے پر قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ اکیلے شخص کے لیے یہ مشکل ہے کہ وہ ان مسائل سے متعلقہ جمع علوم و فنون کا احاطہ کر سکے۔ لہذا ان مسائل میں انفرادی اجتہادی آراء عموماً کوتاہی پر مبنی ہوتی ہیں۔ پس بعض اوقات ایک عالم دین ان پیچیدہ اور الجھے مسائل میں ایک پہلو کو مد نظر رکھتا ہے تو دوسرا پہلو اوجھل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ناقص رائے سامنے آتی ہے۔“

بعض اوقات فقہ الواقع کا صحیح فہم نہ ہونے کے سبب سے علماء کے لیے انفرادی اجتہاد میں خطا کے امکانات بڑھ جاتے ہیں اور کسی حتمی رائے تک پہنچنے میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ مولانا زاہد الراشدی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”دوسری طرف علمائے کرام کا یہ طرز عمل بھی محل نظر ہے کہ محل سے ناواقفیت یعنی متعلقہ مسئلہ کے مالد و ماعلیہ اور اس کے حوالے سے مروج عرف و روایات سے عدم آگاہی کے خلا کو متعلقہ شعبہ کے کچھ افراد سے پوچھ گچھ کی صورت میں پُر کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے اور حالات زمانہ اور مروج عرف و روایات سے اس درجہ کی ”عملی ممارست“ کو ضروری نہیں سمجھا جا رہا جو کسی زمانے میں ہمارے فقہاء کا طرہ امتیاز ہوتی تھی۔ مثال کے طور عبادات اور لاؤڈ سپیکر کے جواز و عدم جواز کی بحث پر ایک نظر ڈال لیجیے جس میں طویل بحث و مباحثہ کے بعد کسی حتمی نتیجہ تک پہنچنے میں ہمیں کم و بیش ربع صدی کا وقت لگا اور اگر اس کے اسباب کا تجزیہ کریں تو سب سے بڑا سبب وہی لاؤڈ سپیکر کے تکنیکی معاملات ”عملی ممارست“ کا فقدان قرار پائے گا جس نے ہمیں ربع صدی تک تکنیکی بحث میں الجھائے رکھا۔“ (۲)

## وسائل حمل و نقل کا ارتقاء

ائمہ سلف کے دور میں وسائل حمل و نقل بہت کم تھے۔ ایک سے دوسرے شہر سفر کرنے کے لیے سینکڑوں میل کا فاصلہ اونٹوں، گھوڑوں اور خچروں پر مہینوں میں طے کیا جاتا تھا۔ اس لیے ایک شہر کے علماء کے لیے ایک جگہ جمع ہونا تو کسی قدر ممکن تھا لیکن مختلف اسلامی شہروں کے علماء و مجتہدین کا جمع ہو کر کوئی فقہی مجلس قائم کرنا اور اس مجلس کے ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر اجلاس منعقد کرنا ایک بہت مشکل امر تھا۔ عصر حاضر میں ذرائع حمل و نقل میں انقلابی تبدیلیوں کی وجہ سے دنیا کے تمام یا اکثر ممالک کے علماء کو ماہانہ یا سالانہ بنیادوں پر جمع کرنا بہت ہی آسان اور سہل ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ جمع ہوئے بغیر بھی کسی فقہی مجلس کے انعقاد کے امکانات آئے روز بڑھتے ہی جا رہے ہیں۔ انٹرنیٹ، ٹیلی فون، موبائل، کمپیوٹر اور کیبل وغیرہ نے باہمی رابطے کو بہت ہی آسان کر دیا ہے۔ ہوائی جہاز نے ایک ملک سے دوسرے ملک بلکہ ایک براعظم سے دوسرے براعظم تک کے سفر کو بھی آسان کر دیا ہے۔ ماضی میں جہاں انسان مہینوں کی مسافت طے کرنے کے بعد پہنچتا تھا آج وہاں گھنٹوں میں پہنچا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر محمد الدسوقی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فإن واقعنا المعاصر يقتضي منا اهتماماً خاصاً بالاجتهاد الجماعي لأمرين: أولاً: تيسير لقاء الفقهاء مهما تناءت الأقطار والديار فقد يسرت وسائل المواصلات العصرية هذا اللقاء. وإذا كان للعالم كله منظمة أممية تنظر في المشكلات الدولية وتتخذ القرارات بشأنها، فإن العالم الإسلامي خليف به أن يكون له مؤتمر فقهي، يلتقى فيه أئمة الفقهاء، لبحثوا في كل ما يهم الأمة اليوم، وفق

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۸۷

۲۔ عصر حاضر میں اجتہاد چند فکری و عملی مباحث: ص ۱۳۸

تخطيط علمي مدروس، بعيدا عن أهواء السياسية والاتجاهات الفكرية المتضاربة .“ (۱)

”ہمارا معاصر ماحول ہم سے دو وجوہات کی بنا پر اجتماعی اجتہاد کے اہتمام کا مطالبہ کرتا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ گھر اور علاقے جس قدر دور ہی کیوں نہ ہو پھر بھی فقہاء کے لیے ایک جگہ مل بیٹھنا آسان ہو گیا ہے۔ اور یہ آسانی معاصر ذرائع مواصلات سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسا کہ ساری دنیا نے مل کر ایک بین الاقوامی تنظیم بنائی ہوئی ہے جو مختلف ممالک کی مشکلات پر غور و فکر کرتی ہے اور ان کے بارے میں قراردادیں پاس کرتی ہے اسی طرح عالم اسلام کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ ان کی ایک فقہی کانفرنس ہو جس میں ائمہ فقہاء کی باہم ملاقات ہو۔ فقہاء کی یہ کانفرنس سیاسی خواہشات اور باہم دگر متضاد فکری رجحانات سے دور رہتے ہوئے ایک طے شدہ علمی لائحہ عمل کے مطابق ان مسائل پر بحث کرے جو آج امت کو درپیش ہیں۔“

اب تو ویڈیو کانفرنس کا تصور بھی بہت عام ہو گیا ہے۔ جس میں کچھ لوگ ایک جگہ موجود ہیں جبکہ کچھ دوسرے اصحاب ٹیلی ویژن سکرین کے ذریعے اس مجلس کی گفتگو میں شریک ہوتے ہیں۔ مجلس کی کاروائی کا گھر بیٹھے مشاہدہ بھی کرتے ہیں اور پھر ٹیلی فونک رابطے کے ذریعے اپنی آراء و تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔

### انفرادی اجتہاد کے منفی نتائج کا سدباب

بعض علماء کا خیال ہے کہ چوتھی صدی ہجری میں اجتہاد کے عمل سے اس لیے منع کیا گیا کہ نااہل لوگ مجتہد بن بیٹھیں گے۔ فتویٰ دینے میں جلدی اور جرات کا مظاہرہ کریں گے لہذا خود بھی گمراہ ہوں اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔ چوتھی صدی ہجری اور مابعد کے ائمہ سلف نے اجتہاد کا انکار اس معنی میں نہیں کیا کہ وہ قیامت تک کے لیے اجتہاد کے دروازے کو بند کرنا چاہتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر یہ خدشہ تھا کہ بغیر اہلیت و صلاحیت کے لوگ مجتہد ہونے کا دعویٰ کریں گے اور فکری و علمی انتشار میں اضافے کا سبب بنیں گے، جبکہ عصر حاضر میں انفرادی اجتہاد کے عمل کو اجتماعیت کے ذریعے منضبط کیا جاسکتا ہے اور ائمہ سلف کی نسبت معاصر علماء میں علم و ضبط کی جو کمی یا نقص پایا جاتا ہے اسے ایک جماعت کا علم یا ضبط پورا کر سکتا ہے۔ آج انفرادی طور پر کسی شخص کا مجتہد مطلق ہونا تو مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن عالم اسلام کے نامور علماء کی ایک فقہی مجلس مجتہد مطلق کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالحمید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وإذا كانت الفتوى بإغلاق باب الاجتهاد قد قصد بها في بداية الأمر منع الاجتهاد الفردي، لإبعاد من ليسوا أهلاً للاجتهاد، فإن الأمر قد أسىء فهمه وروج أن المقصود منع الاجتهاد مطلقاً، وكان الواجب أن تعالج الفوضى في الاجتهاد بتنظيمه، وجعله في يد جماعة لا يد الأفراد، بدلاً من أن يعالج بإغلاق باب الاجتهاد.“ (۲)

”شروع شروع میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا جو فتویٰ جاری کیا گیا تو اس سے مقصود انفرادی اجتہاد پر پابندی لگانی تھی تاکہ نااہل لوگوں کو اجتہاد سے دور رکھا جاسکے۔ اس کے برعکس یہ کج فہمی عام ہو گئی اور رواج پا گئی کہ سلف کا مقصود مطلق طور پر اجتہاد کی ممانعت تھی۔ جبکہ اصل ذمہ داری یہ تھی کہ اجتہاد کے عمل میں لاقانونیت کو منظم کیا جاتا اور یہ عمل ایک فرد کی بجائے جماعت کے ہاتھ میں پکڑایا جاتا، بجائے اس کے اس کا علاج یہ کیا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ ہی بن کر دیا جائے۔“

ڈاکٹر محمد سلام مدکور رحمہ اللہ عصر حاضر کے مجتہدین اور ان کے اجتہادات کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”حيث بدأ كل من يرى في نفسه القدرة على النظر الفقهي، يلبس ثوب الاجتهاد، ويخرج على الناس بالآراء الاجتهادية، حتى ولو لم يكن من أهل الاجتهاد، ولم تتوفر فيه أكثر شروط الاجتهاد“

۱۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۳۴

۲۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۸۵

اجتہادی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

فتضاربت الأقوال وتبليت الأفكار، وأصبح الناس في حيرة مما يسمعون أو يقرؤون. (۱)

”اب تو یہ ہو رہا ہے کہ ہر وہ شخص جس میں کچھ فقہی بصیرت پائی جاتی ہو، اجتہاد کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے اور لوگوں کے سامنے اپنی اجتہادی آراء پیش کرنا شروع کر دیتا ہے، اگرچہ اس میں اجتہاد کی اہلیت نہ بھی ہو اور اس میں اجتہاد کی اکثر و بیشتر شرط بھی نہ پائی جاتی ہوں۔ پس متضاد آراء اور پریشان خیالیاں سامنے آتی ہیں اور عوام الناس جس کو بھی پڑھتے یا سنتے ہیں، حیرت کے سمندر کے ڈوب جاتے ہیں۔“

استاذ مصطفى الزرقاء رحمہ اللہ نے بھی معاصر انفرادی اجتہاد کے عمل کے بارے میں اسی قسم کے خدشات کا اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ويخشى أيضا من المتاجرين بالدين، الذين يصدرون كتباً وفتاوى غراره، يتزلفون بها إلى الطغاة أو يخدمون بها أعداء الإسلام، فيهدمون دعائم الدين تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير، طمعاً في منافع يحبونها من واء ذلك، لا يبالون معها بسخط الله.“ (۲)

”اسی طرح دین کو تجارت بنانے والے ان لوگوں سے بھی یہ اندیشہ ہے جو اس منہج پر اپنی کتابیں اور فتاویٰ شائع کرتے ہیں اور ان کے ذریعے طاغوتوں کا قرب حاصل کرتے ہیں یا دشمنان اسلام کی خدمت کرتے ہیں۔ پس یہی وہ لوگ ہیں جو اجتہاد اور آزادی فکر کی چادر تلے دین کی بنیادوں کو ڈھانچا رہے ہیں تاکہ وہ اس کے ذریعے اپنے پسندیدہ مفادات حاصل کر سکیں اور اس عمل میں اللہ کے غیظ و غضب کی بھی ذرا برابر بھی پروا نہیں کرتے۔“

اجتہاد کا عمل فی نفسہ ایک مستحسن امر ہے اور ہر دور میں معاشرے کی ایک ضرورت ہے۔ اگر اس میں خارجی ماحول کی وجہ سے کچھ خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں تو ان خرابیوں اور نقائص کا سد باب کرنا چاہیے نہ کہ مستقل طور پر اس عمل ہی کو ختم کر دیا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جن اندیشوں کا مذکورہ بالا عبارتوں میں تعین کیا گیا ہے، ان کا ازالہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے۔ ڈاکٹر عبد المجید رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”لذلك لا بد أن يكون الاجتهاد جماعياً، حتى يسد الباب على هؤلاء الأدعياء، ويحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان، وليس في هذا حجب على الآراء أو حكر على التفكير، وإنما هو حماية للأمة من البلبلة والتشويش في أمر دينها.“ (۳)

”اس لیے وقت کی یہ ضرورت ہے کہ اجتہاد اجتماعی سطح پر ہونا چاہیے تاکہ اجتہاد کے نام نہاد دعویداروں کے لیے اجتہاد کے دروازے بند ہو جائیں۔ علاوہ ازیں امت کے لیے اللہ تعالیٰ کی شریعت کا کمال درجے میں گہرا فہم بھی ممکن ہو سکے گا۔ اجتماعی اجتہاد کے اس طریق کار میں انفرادی آراء پر کوئی رکاوٹ یا قرآن و سنت پر انفرادی غور پر پابندی عائد کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے اصل مقصود امت کو دینی معاملات میں انتشار و ہنئی اور پریشانی سے بچانا ہے۔“

### جدید مسائل کا پیچیدہ ہونا

علوم و معارف کی ترقی اور ایجادات کے انقلاب نے مسائل کو بہت زیادہ گھمبیر اور پیچیدہ بنا دیا ہے۔ پرانے زمانے میں لوگوں کی معاشرت، رہن سہن، کاروبار زندگی اور روزمرہ کے معاملات انتہائی سادہ تھے لہذا ایک فقیہ اور مجتہد کے لیے واقعاتی صورت حال کو سمجھنا اور اس کے بارے میں کوئی شرعی رہنمائی فراہم کرنا آسان تھا۔ عصر حاضر میں زندگی کے مختلف شعبے اور علوم اس طرح آپس میں مل گئے ہیں کہ ان کی تنقیح اور چھان پھک کرتے ہوئے اصل واقعاتی صورت کو نکھارنا اکیلے فرد کے لیے بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اس لیے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ فقہ الواقع کو نکھارنے کے لیے ماہرین فن کی ایک جماعت چاہیے جو مختلف علوم کی روشنی میں متعدد پہلوؤں سے واقعے کی صورت حال کو

اجتہادی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

واضح کرنے کی کوشش کریں۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ظہور العديد من القضايا التي صاحبت النمو وتطور الحياة، مثل: التعامل مع المصارف والتسليف لأغراض تجارية وزراعية وعقارية، ومسائل التأمين المختلفة، والشركات المساهمة المغفلة، وهي التي لا يعلن عن مقدار رأس مالها، والعقود الاقتصادية الحديثة، كعقد التوريد والبيع، بما يسفر عليه سعر البورصة، وعقود الاستصناع على الطائرات والسفن ونحوها، ومسائل الصرف ومراعاة الصيغة، وحسم الكمبالية والمقاصة وبيع الآجال، وكراء الأرض بما يخرج منها، ورد الديون هل يكون بقيمتها يوم القبض، أو السداد، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة مثل: الفاكس والتلكس والبرق البريد وما إلى ذلك ومثل مسائل نقل الأعضاء من جسم إلى جسم آخر، وخاصة ما يتعلق منها بالإخصاب، وللأطباء فيها رأى خاص. وغير ذلك من المسائل المستحدثة، والتي لا يكفى فيها الاجتهاد الفردي، بل لا بد فيها من التشاور، واستخلاص آراء المجتهدين من العلماء.“<sup>(۱)</sup>

”انسانی زندگی کی نشوونما اور ترقی سے کئی ایک پیچیدہ مسائل پیدا ہو گئے ہیں مثلاً بینکوں کے ساتھ معاملات کی حدود تجارتی، زرعی اور سرمایہ کارانہ مقاصد کے تحت قرض جاری کرنا، انشورنس کے مختلف مسائل، جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں کہ جن کے اصل زر کا علم نہ ہو، جدید معاشی عقود مثلاً برآمدات اور اسٹاک ایکسچینج نے جو قیمت نکالی ہے اس پر حصص کی خرید و فروخت، بحری اور ہوائی جہازوں کو آڈر پر تیار کروانے کے معاہدے وغیرہ، کرنسی کے تبادلے اور خرید و فروخت کے صیغوں کی رعایت، ہنڈی اور ڈرافٹ بل کی ادائیگی، میعاد بیوع، زمین کی پیداوار کے عوض اس کا کرایہ، قرض کی واپسی اس کے حصول والے دن کی قیمت پر ہوگی یا اس مسئلے میں کوئی رستہ نکالا جائے گا، جدید آلات اتصال مثلاً فیکس، ٹیلی فیکس اور ای میل وغیرہ کے ذریعے عقود کا اجراء ایک جسم سے دوسرے جسم میں اعضاء کی منتقلی، اور خاص طور پر نئے اعضاء تخلیق کر کے ان کی پیوند کاری کہ جس میں ڈاکٹروں کی ایک خاص رائے ہے اور اس کے علاوہ کئی ایک جدید مسائل ایسے ہیں کہ جن میں انفرادی اجتہاد کفایت نہیں کرے گا بلکہ اس میں باہمی مشاورت اور علماء کی ایک جماعت کی آراء سے کوئی رائے نکالی جائے گی۔“

### مجتہد مطلق کے حصول میں ابعاد

یہ فکر بھی علماء کے حلقے میں عام پائی جاتی کہ علوم و معارف کی وسعت اور فقہ الواقع کے تنوع کی وجہ سے عصر حاضر میں مجتہد مطلق کا وجود بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اجتماعی اجتہادات کے ذریعے فقہی مجالس اس خلاء کو پر کر سکتی ہیں۔ اگرچہ انفرادی طور پر علماء میں مجتہد مطلق کی شرائط کا کامل درجے میں پایا جانا ناممکن ہے لیکن مختلف علوم و فنون میں مہارت رکھنے والے علماء و متخصصین کی ایک جماعت اجتماعی طور پر ان شرائط پر پورا اتر سکتی ہے جو سلف صالحین نے اجتہاد مطلق کے ذیل میں بیان کی ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”الاجتهاد الجماعی یوجد التکامل فی الاجتهاد علی مستویین: مستوی المجتہد ومستوی النظر فی القضية محل الاجتهاد. أما التکامل علی مستوی المجتہد، فإن مما لاشک فیہ أن تحقق الشروط الموضوعية لبلوغ درجة المجتہد المطلق صعبة المنال فی عصرنا هذا، لذلك ففی الاجتهاد الجماعی یکمل العلماء بعضهم بعضاً، ویكونوا بمجموعهم فی مستوی المجتہد المطلق.“<sup>(۲)</sup>

”اجتماعی اجتہاد سے اجتہاد کی دو سطحوں پر کمال پیدا ہوتا ہے۔ ایک تو مجتہدین کی سطح پر اور دوسرا محل اجتہاد یعنی واقعی سطح پر۔ جہاں تک مجتہد کی سطح پر کمالیت کے حصول کا معاملہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ درجہ اجتہاد تک پہنچنے کے لیے جو شرط مقرر کی گئی ہیں، ہمارے اس زمانے میں ان تک پہنچنا بہت ہی مشکل ہے۔ اسی لیے اجتماعی اجتہاد میں علماء میں سے بعض، بعض کی تکمیل کرتے ہیں اور اس طرح مجموعی

۱۔ الاجتهاد الجماعی ودور المجامع الفقهية فی تطبيقه: ص ۱۱۹-۱۲۰

۲۔ الاجتهاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص ۹۰

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
طور پر یہ سب علماء مجتہد مطلق کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں۔“

## اجتماعی اسلامی فقہ کا حصول

اجتماعی اجتہاد کا ایک اہم محرک یہ بھی ہے کہ اس عمل کے ذریعے مدون ہونے والی فقہ اسلامی فقہ کہلائے گی۔ اس اجتماعی فقہ کے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی پر بہت گہرے اور مثبت اثرات مرتب ہوں گے۔ باہمی منافرت کی جگہ محبت والفت کی فضا پروان چڑھے گی۔ مختلف مکاتب فکر کے علماء اور ان کے متبعین کے لیے ہمدردی و اخوت کا جذبہ نمایاں رہے گا۔ عامۃ الناس کا علماء کے طبقے پر اعتماد بڑھے گا اور اسلام کے بارے میں سیکولر عناصر کا یہ اعتراض رفع ہو جائے گا کہ کون سا اسلام درست ہے؟ حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی؟۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”دور جدید میں اسلام کے سیاسی نظام کے بارے میں غور و خوض ہو رہا ہے۔ اسلام کی دستوری فکر پر کتابیں لکھی جا رہی ہیں۔ مختلف مسلم ممالک میں دستوری تصورات پر مباحثے ہو رہے ہیں۔ یہ کام پاکستان میں بھی ہو رہا ہے۔ مصر اور دوسرے عرب ممالک میں بھی ہو رہا ہے۔ ان میں سے کسی کام کو حنفی یا شافعی یا حنبلی یا مالکی مسلک کی حدود میں محدود نہیں کیا جاسکتا۔ اس وقت دنیائے اسلام میں ”اسلامی دستور سازی“ کا کام ہو رہا ہے۔ ”حنفی دستور سازی“ یا ”مالکی“ اور ”حنبلی دستور سازی“ کا کام نہیں ہو رہا ہے۔ پاکستان میں اگر اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے تو وہ اسلامی دستور کی طرف پیش رفت ہوئی ہے کسی حنفی یا مالکی دستور کی طرف نہیں ہوئی ہے۔ اس لیے فقہ اسلامی کا یہ نیا ارتقاء اور یہ نیا رجحان مسلکی نہیں بلکہ مسلکی حدود سے ماوراء ہے۔ اس لیے آئندہ آنے والے سال، عشرے یا صدی مسلمانوں کی صدی نہیں ہوگی بلکہ یہ فقہ اسلامی کی مشترک صدی ہوگی۔“ (۱)

ڈاکٹر محمود احمد غازی نے اس فقہ کو ”کوسموپولیٹن“ فقہ کا نام دیا ہے۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”اب وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام میں باہمی مشاورت اور اشتراک عمل سے اجتہادی کام کیا جا رہا ہے۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں فقہی مسالک کی حدود مٹ رہی ہیں۔ ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے جس کو نہ فقہ حنفی کہہ سکتے ہیں نہ مالکی، نہ حنبلی، نہ جعفری۔ بلکہ اس کو اسلامی فقہ ہی کہا جائے گا۔ میں اس کے لیے Cosmopolitan Fiqh یعنی عالمی یا ہر دیسی فقہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہوں۔“ (۲)

ایک تو جدید مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اسلامی فقہ کا حصول ہے اسی طرح مذاہب اربعہ اور اہل الحدیث کے کبار علماء پر مشتمل ایک ایسی فقہی مجلس تشکیل دینی چاہیے جو سابقہ فقہی اقوال میں اجتہاد کرتے ہوئے ان میں رائج و مرجوح کا تعین کرے اور جمیع فقہی مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے فقہ اسلامی کا ایک جامع انسائیکلو پیڈیا تیار کیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء کی ایک جماعت اجتماعی اجتہاد کے لیے جمع ہوگی تو وہ کسی ایک مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے یا ایک ہی فقہ کے اصول و فروع پر اپنے اجتہاد کی بنیاد نہیں رکھے گی بلکہ اجتہاد کی اس قسم میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ظاہری اور اہل الحدیث کے مصادر علمیہ سے یکساں طور پر استفادہ کیا جائے گا یعنی سلف صالحین کے جمیع فقہی ذخیرے کو ایک ہی فقہ شمار کرتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن ہوگا۔ ڈاکٹر طاہر منصوری لکھتے ہیں:

”اجتماعی اجتہاد کی تحریک کا ایک امتیازی وصف یہ ہے کہ اس میں تمام فقہی مسالک اور فقہاء کرام کے فقہی ذخیرہ کو بڑی حد تک مشترکہ علمی ورثہ سمجھا جاتا ہے۔ اس میں تمام فقہاء کرام کے اجتہادات و فرمودات سے یکساں استفادہ کیا جاتا ہے۔ نئے مسائل کے حل میں کسی خاص فقہی مسلک پر انحصار کرنے کی بجائے تمام مسالک کے فقہی ذخائر سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے اور وہ نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہو اور بندگان خدا کے مصالح اور عصر حاضر کے تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہو۔ اس طرح اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں ایک نئی اجتماعی فقہ وجود میں آرہی ہے جو پوری امت مسلمہ کا مشترک علمی، فکری اور قانونی سرمایہ ہے۔“ (۳)

۱۔ محاضرات فقہ: ص ۴۷۷-۴۷۸

۲۔ ایضاً: ص ۵۳۴

۳۔ اجتماعی اجتہاد: تصور ارتقاء اور عملی صورتیں: صفحہ ۱

## اجتماعی اجتہاد کا مفہوم، دائرہ کار اور محرکات

## سلف صالحین کے طریقے کی اتباع

اجتماعی اجتہاد کا منہج و طریقہ کار کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ دور نبوت، خلفائے راشدین، تابعین عظام اور ائمہ اربعہ کے دور میں اس کا بہت رواج تھا۔ خلفائے راشدین کا دور اجتماعی اجتہاد کے عروج کا زمانہ ہے۔ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا طرز عمل یہ تھا کہ جب ان کو کوئی نیا مسئلہ درپیش ہوتا تو مدینہ میں موجود صحابہ رضی اللہ عنہم کو بلواتے اور ان سے اس بارے میں مشورہ لیتے تھے اور باہمی مشاورت کے بعد کوئی رائے جاری کر دیتے تھے۔ تابعین کے زمانے میں مدینہ میں فقہائے سبعہ کی علمی مجلس قائم تھی۔ تاریخ کی کتب میں حضرت امام مالک رحمہ اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی فقہی مجالس کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ ائمہ اربعہ کے دور کے بعد بھی تاریخ اسلامی کے مختلف ادوار میں گاہے بگاہے اجتماعی اجتہاد کی کاوشیں جاری رہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں فتاویٰ عالمگیریہ اور سلطنت عثمانیہ میں 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کی ترتیب و تدوین اجتماعی اجتہادی کاوشوں کا ہی نتیجہ ہے۔ لہذا عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے طریقہ کار کو فروغ دینا درحقیقت خیر القرون کی سنت کو زندہ کرنے کے مترادف ہے۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یہ اجتماعی اجتہاد و قیاس اس امت میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ غور کیا جائے تو پورے تسلسل کے ساتھ اس کی نظیریں ہمیں پچھلے چودہ سو سال کے اندر ملتی ہیں اور خود عہد رسالت کے اندر ملتی ہیں۔ اُساری بدر (بدر کے قیدیوں) کے واقعہ میں سرور کائنات ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ حضرات علمائے کرام کو معلوم ہے کہ مشورہ کے بعد فیصلہ ہوا اس میں خطا ہوئی اور اس پر عتاب بھی ہوا، یہ اجتماعی اجتہاد تھا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی ایسی ایک مجلس بنائی تھی ایسی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں کہ جو بھی نئے مسائل امت کو پیش آتے، خلفائے راشدین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے ان سے دریافت کرتے کہ آپ نے کوئی حدیث اس سلسلہ میں حضور ﷺ سے سنی ہو تو بتائیں، اگر حدیث مل جاتی تو فیصلہ ہو جاتا ورنہ اجتہاد و قیاس سے فیصلہ کیا جاتا تھا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے شاگردوں کے ساتھ بحث و مذاکرہ کا سلسلہ قائم فرمایا اور تقریباً چالیس عظیم المرتبت تلامذہ کے ساتھ اجتماعی اجتہاد و قیاس کا سلسلہ جاری رکھا۔ عالمگیری رحمہ اللہ نے فتاویٰ عالمگیریہ مرتب کرنے کے لیے علماء کو جمع کیا اس زمانے میں حالات بدلے ہوئے تھے، نئے مسائل پیدا ہوتے تھے، انہیں حل کرنے کی ضرورت تھی اسی لیے فتاویٰ عالمگیریہ مرتب ہوا۔ اس زمانہ کے فقہاء کی حلیل القدر جماعت مقرر کی گئی۔ 'مجلۃ الأحکام العدلیہ' خلافت عثمانیہ میں مرتب ہوا، یہ بھی علماء ہی کی ایک عظیم جماعت نے مرتب کیا۔“<sup>(۱)</sup>

اس موضوع ہمارے اس مقالے میں ایک مکمل باب موجود ہے، جس میں دور نبوی، خلفائے راشدین، تابعین عظام اور ائمہ اربعہ کے دور میں اجتماعی اجتہاد کی کاوشوں کا ایک تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

## قانون سازی میں معاونت

اسلامی تاریخ کے چودہ سو سالوں میں کسی خطہ ارضی میں کوئی متعین اسلامی قانون نافذ نہیں رہا بلکہ عدالتوں میں موجود مجتہد قاضی کسی ایک خاص مسلک کی فروعات یا اپنے ذاتی اجتہادات کی روشنی میں مقدمات کے فیصلے فرمایا کرتے تھے۔ اسلامی ممالک میں قانون سازی کا رواج مغرب سے درآمد شدہ ہے۔ غیر مسلم ممالک، ریاستوں اور اداروں کے ساتھ تجارتی، معاشی اور معاشرتی تعلقات بڑھنے کی وجہ سے مسلم ریاستوں میں بھی قانون سازی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بہت سے اسلامی ممالک میں علماء نے قانون سازی کے اس عمل کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں آگے بڑھانے پر زور دیا۔ جس وجہ سے عصر حاضر میں فقہی اقوال کی قانون سازی کا رجحان بہت بڑھ گیا ہے۔ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں سلف صالحین کے فقہی ذخیرے سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی قانون سازی کی طرف پیش رفت ہو رہی ہے۔ قانون سازی کے اس عمل کی شرعی حیثیت کے بارے میں علماء کی کیا آراء ہیں؟ اس بارے میں ہم ان شاء اللہ اس مقالے کے تیسرے باب میں بالتفصیل گفتگو

اجتہاد جماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

کریں گے۔ فی الوقت یہ بتلانا مقصود ہے کہ قانون سازی کا یہ عمل اسی صورت بہتر اور مطلوب مقاصد حاصل کر سکتا ہے جبکہ اس کی بنیاد اجتماعی اجتہاد ہو۔ اگر کسی ایک شخص کی اجتہادی آراء کو بطور قانون نافذ کر دیا جائے گا تو اس میں بہت سی کوتاہیاں ہوں گی۔ علاوہ ازیں اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر قانون سازی کرنے کی صورت میں عوام الناس کا اطمینان نسبتاً زیادہ حاصل ہوگا۔ شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ثم إن الاجتهاد الفردي غير منتج في وضع القوانين بل يكاد يكون محالاً أن يقوم به فرد أو أفراد والعمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعي، فإذا تبودلت الأفكار وتداولت الآراء، ظهر وجه الصواب، إن شاء الله.“ (۱)

”انفرادی اجتہاد قوانین کے وضع کرنے میں غیر مفید ہے بلکہ شاید ناممکن ہے کہ ایک یا کچھ افراد مل کر یہ کام کر سکیں۔ اس کا صحیح و مفید طریقہ کار یہی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے یہ کام ہو۔ جب افکار کا باہم تبادلہ خیال ہو جائے اور آراء عام ہو جائیں تو صحیح رائے سامنے آ ہی جاتی ہے۔ اگر اللہ چاہے!“

شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ ایک اور جگہ اسلامی ریاست میں قانون سازی کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فالخطة العملية فيما أرى: أن تختار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة، لتضع قواعد التشريع الجديد غير مقيدة برأي، أو مقلدة لمذهب، إلا نصوص الكتاب والسنة، وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء، وتحت أنظارها رجال القانون كلهم، ثم تستنبط من الفروع ما تراه صواباً، مناسباً لحال الناس وظروفهم، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة، ولا يصادم نصاً، ولا يخالف شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة.“ (۲)

”میری رائے میں اس کا عملی طریقہ کاریہ ہے کہ ماہرین قانون اور علمائے شریعت کے ماہرین کی ایک جماعت منتخب کی جائے جو کسی خاص مذہب کی تقلید یا کسی خاص رائے کی پابندی کے بغیر، نصوص قرآن و سنت کی روشنی میں، نئی قانون سازی کے قواعد و ضوابط ایجاد کرے۔ یہ کمیٹی سابقہ ائمہ کے اصول اور فقہی آراء کو سامنے رکھے۔ تمام ماہرین قانون اس کمیٹی کی سرپرستی میں ہوں اور پھر یہ کمیٹی لوگوں کے احوال و ظروف کے مناسب اور کتاب و سنت کے قواعد کے تحت فروعی مسائل مستنبط کرے۔ لیکن اس کے اجتہادات نہ تو کسی نص سے متصادم ہوں اور نہ ہی دین کی کسی ضروری شے کے انکار پر مبنی ہوں۔“

## عوامی مسائل میں اجتماعی اجتہاد

نفس مسئلہ کے اعتبار سے مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو ان مسائل کی ہے جو کسی شخص کی انفرادی زندگی سے متعلق ہیں جیسا نماز، روزہ اور ذاتی معاملات وغیرہ۔ مسائل کی دوسری قسم وہ ہے جن کی نوعیت عمومی ہوتی ہے یعنی وہ پوری قوم یا قوم کی اکثریت کے مسائل ہوتے ہیں۔ لہذا ایسے مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے کوئی فیصلہ جاری کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر خلیفہ وقت کی تقرری پوری امت کا اتفاق مسئلہ ہے۔ اس مسئلے میں پوری امت یا امت کے منتخب نمائندوں کی اجتماعی رائے کی روشنی میں خلیفہ وقت کا انتخاب ہونا چاہیے۔

استاذ علی حسب اللہ ﷺ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کے احکامات وہ ہیں جن کا تعلق عبادات سے ہے یعنی وہ براہ راست اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے متعلق امور ہیں۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جن میں اختلافات کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ ان مسائل میں انفرادی اجتہاد بھی کفایت کر جاتا ہے بشرطیکہ کہ کسی میں اس کی شروط پوری ہوں۔ دوسری قسم کے مسائل وہ ہیں جو معاملات سے متعلق ہیں۔ ان کے بارے میں مزید گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ الاجتہاد الجماعی ودور المجامع الفقہیۃ فی تطبیقہ: ص ۱۲۸

۲۔ أيضاً: ص ۱۲۹



”اجتماعی اجتہاد کا مفہوم‘ دائرہ کار اور محرکات“

”ومنها ما يتعلق بمعاملاتهم بعضهم مع بعض‘ واختلاف الأحكام في هذا مجاف للنظام ومجانِب للعدل‘ وخاصة في البيئة الواحدة‘ والبيئات المتماثلة‘ والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة عملية إذا اتجه وجهة جماعية‘ بأن تكون هناك جماعة من المجتهدين ينظرون فيما جد من الحوادث‘ ويستنبطون مستعنيين بأنوار من آراء السابقين ما يلائم أحوالهم من الأحكام‘ وتكون أحكامهم هذه نافذة في الناس‘ يلزمون جميعاً باتباعها‘ ويحكم القضاة بمقتضاها.“ (۱)

”اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو ایک دوسرے سے باہمی معاملات سے متعلق ہیں۔ ان مسائل میں اختلاف نظام سے دوری اور عدل سے اجتناب کی طرف لے جاتا ہے خاص طور پر جبکہ معاشرہ ایک ہی ہو یا ایک ہی جیسے معاشرے ہوں۔ ایسی جگہ میں وہی اجتہاد کوئی علمی فائدہ دیتا ہے جو اجتماعی جہت پر مبنی ہو یعنی علمائے مجتہدین کی ایک جماعت نئے حوادث میں غور و فکر کرے اور سابقہ علماء کی آراء کی روشنی میں اپنے احوال کے مطابق اجتہادی آراء مستنبط کرے۔ یہ اجتماعی اجتہادات نافذ العمل ہوں گے۔ ریاست کے تمام افراد پر ان کی اتباع لازم ہوگی اور قاضی ان کے مقتضیات کے مطابق (عدالتوں میں) فیصلے کریں گے۔“

دسمبر ۱۹۸۹ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا کی طرف سے ہمدرد کنونشن سنٹر نیو دہلی میں دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔ اس سیمینار کا صدارتی خطبہ جناب مولانا رفیع عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے پڑھا، جس کا موضوع ’تغیر پذیر حالات میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت‘ تھا۔ مولانا اپنے اس خطبے میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”میرے والد محترم (یعنی مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے تھے ایسے اجتماعی مسائل جو پوری امت کو درپیش ہیں یا ملک کے تمام مسلمانوں کو درپیش ہیں ان میں انفرادی فتاویٰ نہ دیئے جائیں۔ ان میں باہمی مشورہ ضروری ہے۔ اور تمام بزرگوں کا یہی طریقہ رہا ہے۔ چنانچہ پاکستان میں بھی حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مجلس قائم کر رکھی تھی جو آج بھی ”مجلس تحقیق مسائل حاضرة“ کے نام سے موجود ہے۔ اس مجلس کی طرف سے کئی ایک رسائل شائع ہوئے ایک ایک مسئلہ پر بعض اوقات دو دو سال تحقیق ہوتی رہی۔“ (۲)

ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ عمومی اور عوامی نوعیت کے مسائل میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے طریق کا انتخاب کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ينبغي في القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة‘ وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم‘ ويهم جمهور الناس‘ فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأى الفرد‘ مهما علا كعبه في العلم‘ فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا يتنبه له آخر‘ وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره‘ وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية‘ أو تجلّى أموراً كانت غامضة‘ أو تذكر بأشياء كانت منسية‘ وهذه من بركات الشورى‘ ومن ثمار العمل الجماعي دائماً عمل الفريق‘ أو عمل المؤسسة‘ بدل عمل الأفراد.“ (۳)

”جدید مسائل میں ہمیں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد کی طرف منتقل ہونا چاہیے کہ جس میں اہل علم پیش آمدہ مسائل میں باہمی مشاورت سے کوئی فیصلہ جاری کرتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ مسئلہ عمومی نوعیت کا ہو اور عامۃ الناس کی اکثریت سے متعلق ہو۔ کسی شخص کا علمی مقام و مرتبہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو پھر بھی اجتماعی رائے میں انفرادی رائے کی نسبت صحت کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک شخص کسی

۱۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۲۷-۱۲۸

۲۔ جدید فقہی مباحث: ۳۱/۲-۳۲

۳۔ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ص ۱۸۲

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

موضوع کے ایک پہلو پر غور کرتا ہے جبکہ دوسرا پہلو اس سے اوجھل رہتا ہے۔ بعض اوقات کسی شخص کو کوئی نص یاد ہوتی ہے جبکہ دوسرے کے ذہن میں وہ موجود نہیں ہوتی۔ اسی طرح بعض اوقات مناقشے سے کچھ چھپے ہوئے نقاط بھی سامنے آ جاتے ہیں یا پوشیدہ امور روشن ہو جاتے ہیں یا بھولی ہوئی باتیں یاد آ جاتی ہیں۔ یہ تمام شوری اور اجتماعی عمل کی برکات ہیں جو ہمیشہ افراد کے عمل کے بالمقابل ایک جماعت یا ادارے کے عمل میں حاصل ہوتی ہیں۔“

## اجماع کا حصول

قرآن و سنت کے بعد اجماع مجتہدین ایک اہم شرعی دلیل ہے۔ عصر حاضر میں اجماع کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ اجتماعی اجتہاد ہے۔ اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ ایک اجماع تام کہ جس میں اجماع کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں اور دوسرا اجماع ناقص کہ جس میں اجماع کی بعض شرائط مفقود ہوں۔ اجتماعی اجتہاد ایک اعتبار سے اجماع ناقص ہوتا ہے لیکن اجماع تام کے درجے کو پہنچ سکتا ہے۔ ڈاکٹر توفیق الشاوی لکھتے ہیں:

”ویری بعض المفکرین أن الاجتهاد الجماعی ممکن أن یکون هو الجسر الذی یوصل إلى الإجماع التام؛ وذلك أن الحكم الذی یتوصل إليه بالاجتهاد الجماعی ممکن عرضه على بقية العلماء المجتہدین؛ فإن وافقوا علیه صراحة كان ذلك إجماعاً صریحاً، وإن سکتوا بعد علمهم كان إجماعاً سکوتياً.“ (۱)

”بعض مفکرین کا کہنا یہ ہے کہ اجتماعی اجتہاد اجماع تام تک پہنچنے کے لیے ایک پل کا کام دے سکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جس مسئلے میں علماء کی کوئی اجتماعی رائے سامنے آئے، اسے بقیہ علمائے مجتہدین کے سامنے پیش کیا جائے۔ پس اگر وہ صراحتاً اس کی تائید کر دیں تو یہ اجماع صریح ہو جائے گا اور اگر وہ اس کو جاننے کے بعد اس میں خاموشی اختیار کریں تو یہ اجماع سکوتی ہوگا۔“

استاذ علی حسب اللہ ﷺ لکھتے ہیں:

”وذهب بعض العلماء إلى اعتبار الاجتهاد الجماعی إجماعاً ناقصاً، حيث قسموا الإجماع إلى نوعین: إجماع کامل، وهو الذی یتم فيه اتفاق کل المجتہدین، والایجماع الناقص، وهو الذی یتم فی إتفاق أكثر المجتہدین، والذی قد یسمى اجتہاداً جماعياً، ویقول أصحاب هذا الرأی أن الإجماع الکامل لم یتحقق فی واقع الأمر إلا فی القضايا أو فی الأمور التی هی معلومة من الدین بالضرورة، والتی لا تلقى فیها أحدا من المسلمین إلا وافق علیها، و نقلها عن قبله، وذلك کالایجماع علی أن الجد یرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة یحرم التزوج بها کالأم، وترث السدس إذا لم تکن هناك أم، والایجماع علی عدم بیع أم الولد.“ (۲)

”بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اجتماعی اجتہاد کو اجماع ناقص شمار کر لیا جائے جیسا کہ علماء نے اجماع کی دو قسمیں بیان کی ہیں: اجماع کامل اور اس سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے اور اجماع ناقص کہ جس میں اکثر مجتہدین کا اتفاق ہوتا ہے۔ اس کو بعض اوقات اجتماعی اجتہاد بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس رائے کے حاملین کا کہنا یہ ہے کہ اجماع کامل امر واقعہ میں صرف انہی مسائل میں ثابت شدہ ہے جو ضروریات دین سے متعلق ہیں اور ان مسائل میں آپ جس بھی عالم دین سے ملیں گے وہ آپ کی موافقت ہی اختیار کرے گا اور اپنے ما قبل والوں سے اس کو نقل کرے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اس بات پر اجماع کہ دادا بھائیوں کی موجودگی میں بھی وارث ہوتا ہے اور یہ کہ دادی کے ساتھ نکاح کی طرح حرام ہے اور اگر ماں نہ ہو تو دادی ۱/۶ کی وارث ہوتی ہے اور یہ کہ ام الولد (وہ لونڈی جس سے مالک کی اولاد

۱۔ فقہ الشوری والاستشارة: ص ۱۸۶

۲۔ الاجتهاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص ۸۲

ہو) کی بیج حرام ہے۔“

بعض علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماع واقعی کا نام دیا ہے۔ ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں اجماع تام امر واقعہ میں کبھی بھی واقع نہیں ہوا بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں بھی جن مسائل پر اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ درحقیقت جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتماعی اجتہاد سے ثابت شدہ مسائل ہیں۔ ڈاکٹر عبدالمجید السوسوہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فإذا كان اتفاق كل المجتهدين الذي هو أساس الإجماع متعذر فإن اتفاق أكثر المجتهدين لن يكون متعذراً وهذا ما جعل بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع بالمعنى الأصولي لم يتحقق وإنما تحقق هو الاجتهاد الجماعي، وإن ما سمي إجماعاً إنما هو اجتهاد جماعي، وسمي هؤلاء العلماء الاجتهاد الجماعي بالاجماع الواقعي، يعني الذي تحقق واقعاً في العصور الإسلامية، أما الإجماع بالمعنى الأصولي فلم يتم ذلك واقعاً، ودل هذا الرأي بأن ما روى عن الصحابة من إجماعات لم تكن في حقيقتها إلا اجتهادات جماعية، حيث كان الخلفاء إذا نزلت بهم قضية ليس فيها نص من كتاب أو سنة، يجمعون لها رؤوس الناس وخيارهم وعلماءهم ويتشارون في الأمر، فما انتهوا إليه اعتبر حكماً شرعياً، وهذا في حقيقته اجتهاد جماعي، إذ أن هؤلاء الذين كانوا يجمعون لذلك لم يكونوا كل الصحابة، ولم يروا أن أحد الخلفاء توقف في حكم شرعي، حتى يوافق عليه بقية علماء الصحابة الغائبين عن ذلك المجلس، أو الذين كانوا منهم في الأمصار المتفرقة.“<sup>(۱)</sup>

”پس جب اجماع کی بنیاد یعنی جمیع مجتہدین کا اتفاق تو ناممکن ہے لیکن اکثر مجتہدین کا اتفاق ایک ناممکن امر نہیں ہے۔ اسی تصور کے بارے میں بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ اصولی اجماع کبھی واقع ہی نہیں ہوا بلکہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات کا وقوع ہوا ہے۔ اور جس کو اجماع کا نام دیا گیا ہے وہ اصل میں اجتماعی اجتہاد ہے۔ ان علماء نے اجتماعی اجتہاد کو اجماع واقعی کا نام دیا ہے یعنی یہ مختلف اسلامی ادوار میں بالفعل واقع ہوا ہے۔ جبکہ اصولی اجماع عملی طور پر کبھی بھی واقع نہیں ہوا۔ اس رائے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں جن اجماعات کا دعویٰ کیا گیا ہے، وہ درحقیقت اجتماعی اجتہادات تھے کیونکہ جب بھی خلفاء کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہوتا کہ جس میں کتاب و سنت کی کوئی صریح نص موجود نہ ہوتی تو وہ مسلمانوں کے سرداروں، بہترین لوگوں اور علماء کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے تھے۔ جس رائے پر ان کا یہ مشورہ ختم ہوتا اس کو حکم شرعی تصور کیا جاتا۔ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اجتماعی اجتہاد تھا۔ کیونکہ اس مشاورت کے لیے جو لوگ جمع ہوتے تھے وہ جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ خلفاء میں سے کسی ایک کے بارے میں یہ مروی نہیں ہے کہ اس نے اس مشاورت میں شریک صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور دوسرے شہروں میں موجود بقیہ علماء صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے کی موافقت ہونے تک حکم شرعی میں توقف کیا ہو۔“

ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اجماع تام کے حصول کی ایک تجویز پیش کی ہے۔ ذیل میں ہم وہ تجویز شیخ صاحب کے الفاظ میں بیان کر رہے ہیں۔ شیخ صاحب لکھتے ہیں:

”وهذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي، يضم الكفاءات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، أو جنسية، فإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه و ورعه، لا ولائه لهذه الحكومة، أو ذاك النظام، أو قربه من الحاكم أو الزعيم۔ يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية، حتى يبدي رأيه بصراحة، ويصدر قراره بشجاعة، بلا ضغط وإرهاب من الحكومات، أو من قوى الضغط في المجتمع . . . وإذا اتفق علماء هذا المجمع على رأى في مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا إجماعاً من مجتهدى العصر، له

حجیتہ وإلزامہ فی الفتوی و التشريع . وإذا اختلفوا كان رأى الأكثرية هو الأرجح، مالم يوجد مرجح آخر له اعتباره شرعاً. على أن هذا الاجتهاد الجماعی لا يقضى على اجتهد الأفراد، ولا يغني عنه، ذلك أن الذى ينير الطريق للاجتهد الجماعی هو البحوث الأصلية المخدومة التى يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية، طويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية . . . وسيظل حق الأفراد فى الاجتهاد قائماً على كل حال، بل إن عملية الاجتهاد فى ذاتها عملية فردية فى الأساس، وإنما الاجتهاد الجماعی هو التشاور فيما وصل إليه أفراد المجتهدين كما رأينا. (۱)

”اور یہ مطلوب اجتماعی اجتہاد ایک بین الاقوامی علمی اسلامی اکیڈمی کی صورت میں ہونا چاہیے۔ یہ مجلس علاقائی، مذہبی یا جنسی بنیادوں کی بجائے عالم اسلام کے اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک فقہاء پر مشتمل ہو۔ کوئی شخص اس اکیڈمی کی رکنیت کا امیدوار اپنی فقہت اور تقویٰ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے نہ کہ فلاں حکومت یا اس نظام سے تعلق یا فلاں حکمران اور اس نگران سے رشتہ داری۔ یہ ایک لازمی امر ہے کہ اس اکیڈمی کو مکمل آزادی حاصل ہوتا کہ یہ مجلس اپنی رائے صراحت سے بیان کرے اور بغیر کسی حکومتی دباؤ یا رعب یا معاشرے کے شدید دباؤ کے اپنی قراردادیں جرات سے پاس کرے۔ اور اگر اس اکیڈمی کے علماء کا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک مسئلے کے بارے میں کسی رائے پر اتفاق ہو جائے تو اس کو عصر حاضر کے مجتہدین کا اجماع کہتے ہیں۔ یہ اجماع فتویٰ اور قانون سازی میں حجت ہوگا۔ اگر ان علماء کا آپس میں اختلاف ہو جائے تو جمہور کی رائے رائج ہوگی جب تک رائج قرار دینے کا کوئی دوسرا شرعی سبب موجود نہ ہو۔ اسی طرح یہ اجتماعی اجتہاد انفرادی اجتہاد پر فیصلہ کن حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اس سے بے نیاز کر سکتا ہے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ جن بنیادی تحقیقات کی روشنی میں منور ہوتا ہے، وہ مجتہد افراد کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں تاکہ ان پر اجتماعی مناقشہ ہو سکے۔ انہی انفرادی تحقیقات پر بحث و مکالمے کے بعد اکیڈمی کی اجماعی یا اکثری قرارداد پاس ہوتی ہے۔ اس صورت میں افراد کے پاس اجتہاد کا حق باقی رہے گا بلکہ اجتہادی عمل اپنی ذات میں بنیادی طور پر ایک انفرادی عمل ہے۔ ہماری رائے کے مطابق مجتہدین افراد کی تحقیقات پر باہمی مشاورت کا نام اجتماعی اجتہاد ہے۔“

اجتماعی اجتہاد کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ اگر اس میں جمہور کا اتفاق ہو جائے تو اس اتفاق کو اجماع کی سی حجت حاصل ہوتی ہے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وغالباً ما يكون فى المستجدات التى ليس فيها نص من كتاب أو سنة، فيه مجال للرأى من المصالح الدنيوية التى تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه، أو على إعلان حرب على عدو، وهذا فى الواقع اجتهد اجماعى، له من الحجية ما للإجماع الكامل، وإلى ذلك ذهب كثير من العلماء الأجلاء مثل: ابن جرير الطبرى، وأبى بكر الرازى، وأبى الحسين الخياط، وبعض المعتزلة، والإمام أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه. (۲)“

”غالباً وہ جدید مسائل کہ جن میں قرآن و سنت میں کوئی صراحت نہیں ہے، ان میں ایسی دنیاوی مصالح، جو زمان و مکان کے اعتبار سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، کی وجہ سے رائے دہی کا امکان ہے جیسا کہ کسی شخص کی امامت پر اجماع ہے یا دشمن سے اعلان جنگ پر اتفاق ہے۔ یہ فی الواقع اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس اجتماعی اجتہاد کو اجماع جیسی کامل حجت حاصل ہوتی ہے۔ جلیل القدر علماء کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے جیسا کہ امام ابن جریر طبری، أبو بکر رازی، أبو الحسن خیاط، معتزلہ کی ایک جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی یہی رائے ہے۔“

۱۔ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية: ص ۱۸۳-۱۸۴

۲۔ الاجتهاد الجماعی وأهميته فى مواجهة مشكلات العصر: ص ۶۵

## شوری کے قرآنی حکم کی تعمیل

قرآن مجید میں اللہ کے رسول ﷺ کو مختلف مسائل میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (۱)

”اور (اے نبی ﷺ!) ان سے مختلف امور میں مشاورت فرمائیں۔“

بعض مفسرین نے اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ.“ (۲)

”میں اللہ کے رسول ﷺ سے زیادہ کسی کو بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔“

بعض ائمہ سلف کی رائے یہ ہے کہ آپ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشاورت کا جو حکم دیا گیا تھا اس کے جاری کرنے میں حکمت یہ تھی کہ مابعد کے زمانوں میں آنے والوں کے لیے بطور سنت آپ ﷺ کا یہ فعل جاری ہو جائے۔ حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”قد علم أنه ليس به إلیهم حاجة وربما قال: ليس له إلیهم حاجة ولكن أراد أن يستن به من

بعده.“ (۳)

”یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے کی حاجت و ضرورت نہ تھی، لیکن آپ نے یہ ارادہ کیا کہ اپنے ما

بعد والوں کے لیے اس بارے میں کوئی سنت جاری کریں۔“

”قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حازه من أمر عدوه ومكايده حربته تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمن عليه معها فتنة الشيطان وتعريفاً منه أمته مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقنتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعل.“ (۴)

”ابن جریر طبری رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ (اس آیت کی تفسیر میں وارد تین متنوع اقوال میں سے) سب سے بہتر قول ان مفسرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ عز وجل نے اپنے نبی ﷺ کو اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے دشمنان اسلام کی ان جنگی چالوں وغیرہ کے بارے میں مشورہ کرنے کا حکم جاری فرمایا کہ جن سے آپ کو سابقہ پڑتا تھا تا کہ اس مشورے سے آپ ﷺ کے وہ ساتھی آپ ﷺ سے الفت محسوس کریں کہ جن کی اسلام کے بارے میں بصیرت اس قدر واضح نہیں تھی کہ وہ اس بصیرت کے ہوتے ہوئے شیطان کے فتنوں سے محفوظ رہ سکتے اور (اس مشورے کا ایک اور فائدہ یہ بھی تھا) کہ اس مشورے کے عمل سے امت کو ان مختلف مسائل کے پیش آنے اور ان کی تلاش کے (طریقہ کے) حوالے سے متنبہ کرنا مقصود تھا کہ جو امت کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد درپیش آنے والے تھے تا کہ مختلف حوادث کے پیش آنے کے وقت وہ اس فعل (مشاورت) میں آپ ﷺ کی اقتداء کریں اور آپس میں اسی طرح مشورہ کریں جس طرح وہ آپ ﷺ کی زندگی میں آپ کو مشورہ کرتے دیکھتے تھے۔“

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأْمَرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (۵)

”اور ان (یعنی آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے فیصلے باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں۔“

ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

۲۔ تفسیر ابن ابی حاتم: ۸۰۱/۳

۴۔ تفسیر الطبری: ۳۴۵/۷

۱۔ آل عمران: ۱۵۹:۳

۳۔ أيضاً

۵۔ الشوری: ۳۸:۴۲

”یتحقق فی الاجتہاد الجماعی مبدأ الشوری فی الاجتہاد“ وذلك أن أعضاء المجلس الاجتہادی يمارسون الشوری بتبادل الآراء، وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأى يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشوری الذى أمرنا الله به فى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ﴾. (۱)

”اجتہادی اجتہاد میں اجتہادی شوری کی بنیاد پوری ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ فقہی مجلس کے مختلف اراکین آراء کے باہمی تبادلہ افکار کی چھان پھٹک اور ان کو ہر اعتبار سے پرکھتے ہوئے باہمی مشاورت کی مشق کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ سب ایک یا ان کی اکثریت ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔ اس عمل میں شوری کے اس بنیادی حکم کی تعمیل ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اور ان کے معاملات باہمی مشاورت سے ہوتے ہیں اور اور ان سے معاملات میں مشورہ کریں میں دیا ہے۔“

### حکم شرعی کی تلاش میں صحیح تر رائے کا حصول

اجتہادی مسائل میں خطا کا امکان برابر باقی رہتا ہے۔ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو بعض اوقات اس کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں غلط اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

”إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.“ (۲)  
 ”جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دو گنا اجر ہے اور اگر حاکم اجتہاد کرے اور خطا کرے تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔“

اجتہادی اجتہاد کی صورت میں اگرچہ خطا کا امکان ختم تو نہیں ہوتا لیکن کم ضرور ہو جاتا ہے۔ یہ امکان ہے کہ انفرادی اجتہاد کی طرح اجتماعی اجتہاد میں بھی غلطی ہو لیکن باہمی مشاورت اور تبادلہ خیال کی صورت میں فقہاء کی جماعت جس رائے تک پہنچتی ہے اس میں صحت کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”إن الاجتہاد الجماعی باعتباره تفاعل وتكامل ومشاركة بين مجموعة كبيرة من العلماء المجتہدين والخبراء المتخصصين، يتميز عن الاجتہاد الفردی بأنه يكون أكثر استيعاباً وإماماً بالموضوع المطروح للاجتہاد، وأكثر شمولاً فی الفهم لكل جوانب وملابسات القضية، كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمهص للآراء والحجج، يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأكثر إصابة.“ (۳)

”اجتہادی اجتہاد کبار علمائے مجتہدین اور ماہرین فن کے باہمی تعامل، مشارکت اور ایک دوسرے کی تکمیل کے پہلو سے انفرادی اجتہاد سے ایک مختلف شيء ہے کیونکہ اس میں پیش آمدہ مسئلے کے جمع پہلوؤں سے واقفیت اور اس کے تمام احوال و جوانب کی سوجھ بوجھ انفرادی اجتہاد کی نسبت بہت زیادہ حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بحث و مباحثہ کی گہرائی اور آراء و دلائل کی اچھی طرح چھان پھٹک، استنباط حکم میں بہت زیادہ باریکی اور صحت کے امکان پیدا کر دیتی ہے۔“  
 ڈاکٹر عبد المجید السوسوہ رحمۃ اللہ علیہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”فإن أى خطأ فی الاجتہاد للقضايا العامة يصيب أثره عموم الناس، لذلك يجب فی هذه القضايا أن يكون الاجتہاد جماعياً، لما فيه من دقة فی البحث، وشمول فی النظر، وتمحيص للرأى، يتبلور ذلك من خلال اشتراك جمع من العلماء فی النقاش وتبادل الآراء، فيأتى حكمهم أكثر دقة فی الاستنباط،

۱۔ الاجتہاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص ۷۷-۷۸

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الاعتصام بالكتاب و السنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (۶۹۱۹) ۲/۶۷۷-۲۶۷۸۔

۳۔ الاجتہاد الجماعی فی التشريع الإسلامی: ص ۷۹

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات  
وأكثر قرباً للصواب من الاجتهاد الفردي. (۱)

”عمومی مسائل میں اجتہادی خطا سے عوام الناس متاثر ہوتے ہیں۔ اس لیے ان مسائل میں اجتماعی اجتہاد کرنا چاہیے کیونکہ اس میں بہت باریکی سے تحقیق ہوتی ہے اور مسئلے کے جمع پہلوؤں پر غور ہوتا ہے اور کسی بھی رائے کی خوب چھان بھٹک ہوتی ہے۔ یہ اجتہاد علماء کی ایک جماعت کے تبادلہ خیال اور بحث میں اشتراک کے نتیجے میں نمایاں ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں ان کا اجتماعی فیصلہ استنباط میں زیادہ باریکی پڑتی اور انفرادی اجتہاد کی نسبت صحت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔“

## علوم میں تخصص اور وسعت

علوم شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم علوم عالیہ کی ہے جو قرآن و سنت پر مشتمل ہے جبکہ دوسری قسم علوم آلیہ کی ہے یعنی وہ علوم جو کتاب و سنت کے فہم میں معاون کی حیثیت رکھتے ہوں جیسا کہ علم اصول تفسیر، علم اصول فقہ، علم بلاغت، علم صرف و نحو، علم لغت، علم اصول الحدیث وغیرہ۔ ان علوم میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس قدر تحقیقات، مقالات، کتب، رسائل اور مضامین لکھے گئے ہیں کہ ان کا احاطہ اکیلے فرد کے لیے تقریباً ناممکن ہے۔ اس لیے عصر حاضر میں علوم میں تخصص کا رجحان بہت زیادہ بڑھ رہا ہے۔ بعض علماء کا کہنا یہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں اس قدر وسعت بھی اجتماعی اجتہاد کا ایک نہایت اہم سبب ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں ایک فقہی مجلس میں تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، لغت اور علم صرف و نحو وغیرہ کے متخصنین مل جل کر غور کریں گے تو تمام علوم کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کے جمع پہلوؤں پر عمدہ تحقیق سامنے آجائے گی۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فمن الملاحظ في العصر الحاضر وجود هذه التخصصات المختلفة، بحيث يتخصص الباحث في فرع من فروع العلم، مثل التخصص في اللغة العربية، أو التفسير والحديث، أو الفقه والأصول وما إلى ذلك من فروع المعرفة، الأمر الذي يجعل أكثر العلماء في هذا العصر لا يحيطون بكل العلوم والمعارف، كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء۔ فمن النادر، بل ومن المستحيل، بل ومن المستحيل أن يوجد الفقيه المجتهد الذي تتحقق فيه شروط الاجتهاد السابق ذكرها. ولا مخرج لذلك إلا بالاجتهاد الجماعي، الذي يجمع شتات هذه العلوم بجمع عدد من التخصصات المختلفة، بحيث يكمل بعضهم البعض. (۲)“

”عصر حاضر میں ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف قسم کے تخصصات کا دور دورہ ہے۔ مثلاً کوئی محقق علم کی ایک شاخ، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ یا لغت وغیرہ میں تخصص کرتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم و معارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا معاملہ تھا۔ پس یہ چیز نادر بلکہ ناممکن ہے کہ کوئی ایسا مجتہد یا فقیہ پایا جائے جس میں اجتہاد کی جمیع سابقہ شرائط پائی جا رہی ہوں۔ لہذا اجتماعی اجتہاد کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ جس میں مختلف تخصصات کے ذریعے اجتہاد کے لیے مشروط تمام علوم کو جمع کر لیا جاتا ہے اور فقہاء آپس میں مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔“

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم دنیویہ میں بھی بہت وسعت پیدا ہو گئی لہذا فقہ الواقع سے متعلق علوم کا احاطہ بھی کسی اکیلے فرد کے لیے تقریباً ناممکن ہو گیا ہے۔ ڈاکٹر عبدالحمید السوسو رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فيتجلى في أن قضايا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة، ولم تعد من البساطة بالشكل الذي كانت عليه من قبل، بل صارت القضية الواحدة موضوعاً لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك من العلوم، ولا يمكن النظر فيها من خلال

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۸۷

۲۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۲۰

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

علم واحد، بل لا بد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية، وهذا لن يقوم به إلا جماعة، ويصعب إن لم يتعذر أن يقوم به فرد، لأنه ليس بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التي اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر، فكان لا بد من أن يكون الاجتهاد في هذه القضايا من خلال مجموعة. (۱)

”ہمارے معاصر مسائل میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ متعدد علوم نے ان کو گھیر رکھا ہے اور وہ اس سادہ شکل میں نہیں ہیں جیسا کہ پہلے ہوتے تھے۔ آج ایک مسئلہ ایک سے زائد مثلاً معاشرت، معیشت، سیاست، قانون اور تربیت وغیرہ سے متعلقہ علوم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس مسئلے پر صرف ایک علم کی روشنی میں غور و فکر کافی نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک لازمی امر ہے کہ ایسے مسائل میں اس مقدمے سے متعلق تمام علوم کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے۔ اس کام کے لیے ایک جماعت کھڑی ہوگی تو یہ کام ہوگا۔ اگر ایک فرد اس کام کے لیے کھڑا ہو تو ناممکن نہ سہی کم از کم مشکل ضرور ہوگا کیونکہ اکیلے شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ان علوم شرعیہ سے بھی واقف ہو جو اصولیین نے اجتہاد کی شرائط میں بیان کیے ہیں اور معاصر معاشرے و ماحول کی مشکلات کا بھی خصوصی ادراک رکھتا ہو۔ پس اس قسم کے مسائل میں فقہاء کی ایک جماعت کی طرف سے اجتہاد کا یہ فریضہ سرانجام دینا چاہیے۔“

ایک اور مقام پر ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”من الأسباب التي تجعل الاجتهاد الجماعي ذا أهمية بالغة في القضاء على الفتاوى الفردية المخالفة لمنهج الإسلام، وتضبطها: نشؤ التخصص المنفرد، والذي عبر عنه العلماء بالتخصص الدقيق، ومعناه: أن العالم يتخصص في دراسة فرع من فروع العلم... الأمر الذي يجعل أكثر العلماء في هذا العصر لا يحيطون بكل العلوم والمعارف، كما كان شائعاً لدى السابقين من العلماء، حيث كان الواحد ملماً بجميع العلوم غير الشرعية مثل الطب والهندسة والفلك وما إلى ذلك من العلوم الإنسانية.“ (۲)

”وہ اسباب جن کی وجہ سے اجتماعی اجتہاد منہج اسلام کے خلاف انفرادی فتاویٰ پر قضاء کی صورت میں بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے ان میں سے ایک انفرادی تخصص کا رجحان ہے، جس کو علماء باریک فنی تخصص کا نام دیتے ہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ایک عالم دین فروع و مسائل میں سے کسی فرع میں تخصص کرتا ہے... معاملہ یہ ہے کہ اس زمانے میں علماء تمام علوم و معارف کا احاطہ نہیں کر سکتے جیسا کہ سابقہ علماء کا طرز عمل تھا۔ کیونکہ ہمارے پچھلے علماء شرعی علوم کے علاوہ طب، الجبر اور علم فلکیات وغیرہ جیسے علوم انسانی کا بھی ادراک رکھتے تھے۔“

علوم کی وسعتوں کا احاطہ نہ کرنے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد پر مطلقاً پابندی ہی لگادی جائے بلکہ انفرادی معاملات میں انفرادی اجتہاد پر پھر بھی عمل ہوگا لیکن کچھ مخصوص اور عمومی نوعیت کے مسائل میں اجتماعی اجتہاد ہی کو منہج و طریقہ کار بنایا جائے۔ ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”والدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وأنه أولى من الاجتهاد الفردي لا يعني إهمال هذا الاجتهاد، لأنه سبيل ذلك، أو أساسه يقوم عليه.“ (۳)

”اجتماعی اجتہاد کی طرف بلانے کا اور اسے انفرادی اجتہاد سے بہتر قرار دینے کا یہ مطلب بالکل بھی نہیں ہے کہ انفرادی اجتہاد کو سرے ہی سے ختم کر دیا جائے کیونکہ اجتماعی اجتہاد کا رستہ بھی انفرادی اجتہاد سے ہو کر جاتا ہے اور وہ اس کی بنیاد پر قائم ہے۔“

۱۔ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: ص ۹۱

۲۔ الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر: ص ۶۳-۶۴

۳۔ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ص ۱۳۲-۱۳۵



## فقہ اسلامی کی تدوین نو

عصر حاضر میں کتابت کے انداز و اسلوب میں نمایاں تبدیلیوں کی وجہ سے فقہ اسلامی کے ذخیرے کو از سر نو ایک نئی آسان فہم اور جدید اسلوب کے مطابق ترتیب دینے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے تاکہ علماء کے علاوہ وکلاء، عوام الناس اور حج حضرات بھی اس فقہی ذخیرے تک رسائی حاصل کر سکیں۔ یہ اتنا بڑا کام ہے کہ کسی ایک فرد کے لیے ایسا کرنا تقریباً ناممکن ہے بلکہ علماء، فقہاء اور ماہرین قانون کی ایک جماعت مل کر یہ کام کر سکتی ہے۔ ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں:

”انیسویں صدی کے وسط تک فقہ اسلامی ایک غیر مدون قانون تھی جس کا میں تفصیل سے تذکرہ کر چکا ہوں۔ اس کی حیثیت انگلستان کے ایک کامن لاء کی سی تھی۔ جو باقاعدہ دفعات کی شکل میں مرتب نہ تھا... یہی کیفیت فقہ اسلامی کی تھی کہ فقہ کی وہ کتابیں جن میں بعض کا کل میں نے تذکرہ کیا ہے وہ اور اس طرح کی ہزاروں کتابیں کتب خانوں میں موجود تھیں۔ قاضی صاحبان ان کتابوں سے استفادہ کر کے یہ طے کرتے تھے کہ یہ فتویٰ یا قول یا یہ اجتہاد یہاں اس صورت حال میں متعلق اور relative ہے اور اس معاملہ میں اس کو منطبق کیا جانا چاہیے۔ اس کی بنیاد پر وہ مقدمات کا فیصلہ کر دیا کرتے تھے۔ ان اجتہادات یا فتاویٰ کا حکمرانوں یا حکومتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا... یہ ایک ایسی صورت حال تھی جس سے اہل مغرب مانوس نہیں تھے۔ ان کے تاجر یہ جاننا چاہتے تھے کہ جس قوم اور ملک کے لوگوں سے وہ تجارت کر رہے ہیں اس کے ہاں تجارت کے احکام کیا ہیں۔ اس کی وجہ سے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ یہ قوانین جو ہزاروں کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں جن سے نہ ہر شخص واقف ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہر شخص اس وسیع ذخیرہ کا ماہر ہو سکتا ہے۔ لوگوں کی ضرورت کی خاطر اس کو ایک الگ کتاب کی شکل میں مرتب کیا جائے۔ خاص طور پر مسلمان تاجروں اور ان سے معاملہ کرنے والے غیر مسلم تاجروں کو اس کی ضرورت روز پیش آتی تھی۔“ (۱)

## مختلف فقہی مکاتب فکر کا باہم ربط و تعلق

انفرادی اجتہاد کی صورت میں ایک مجتہد عموماً دوسرے مکاتب فکر کے علماء کے موقف سے تو کسی حد تک آگاہ ہوتا ہے لیکن اس موقف کی شرعی بنیادیں یا اس کی دلیل کی قوت اس پر اسی صورت واضح ہوتی ہے جب اسے مخالف رائے رکھنے والے علماء سے مل بیٹھنے کا اتفاق ہوتا ہے۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ باہمی میل جول سے محبت و اخوت کی فضا بڑھتی ہے اور خواہ مخواہ کے سونے ظن اور الزام تراشیوں میں کمی آتی ہے۔ سلف صالحین اس باہمی ربط کا بہت اہتمام کرتے تھے۔ اسی اہتمام کا یہ نتیجہ تھا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی اور امام محمد رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ کی اور امام مالک رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی شاکردی اختیار کی۔ مولانا محمد زاہد رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”دوسری صدی ہجری میں اور تیسری صدی کے اوائل میں مختلف مکاتب فکر کے درمیان ربط اور باہمی استفادے کا جو سلسلہ تھا اس کی کچھ جھلک اوپر کی سطور میں دیکھی جا چکی ہے اس کے باوجود جہاں جہاں ایک دوسرے کو پورے طور پر سمجھا نہیں گیا وہاں غلط فہمیاں بلکہ محاذ آرائیاں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ کے اہل علم پر احسانات شمار کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”ہم اہل رائے کو برابھلا کہتے رہے اور وہ ہمیں یہاں تک کہ شافعی رحمہ اللہ آئے اور انہوں نے ہم دونوں کو جمع کر دیا۔“ (۲)

آج ذرائع و ابلاغ کی ترقی نے علماء کے اس باہمی رابطے کو آسان کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس رابطے کا بہت فقدان ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی مجالس نے اس خلاء کو پر کرنا شروع کیا ہے۔ اس وقت اجتماعی اجتہاد کے لیے جو فقہی مجالس موجود ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ بعض مجالس تو ایک ہی مسلک کے علماء پر مشتمل ہوتی ہیں جیسا کہ ’ہیئۃ کبار العلماء السعودیہ‘ ہے۔ جبکہ بعض دوسری مجالس میں تمام مکاتب فکر کو متناسب نمائندگی حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ’مجمع البحوث الاسلامیۃ‘ الازھریہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم اسلام میں

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

ہونے والے فقہی کام سے عدم واقفیت کی صورت میں کسی بھی اسلامی ملک کے علماء اپنے اجتہادات اور فتاویٰ میں کمال اور جان پیدا نہیں کر سکتے۔ مولانا محمد زاہد رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”اجتماعی اجتہاد کی طرف بڑھنے کے لیے پچھلے صفحات میں اس ضرورت کا ذکر کیا گیا ہے کہ پہلے قدم کے طور پر اس اختلاف منہج و ذوق کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور اسے باعث رحمت بھی سمجھا جائے۔ دوسرا قدم اس منزل کی طرف یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ ہر منہج فکر اور حلقہ فقہ کھل فی فہم یسبحون کا مصداق بن کر اپنے اپنے خول میں بند رہے ان کے درمیان ربط و تعلق ہو۔ وہ ایک دوسرے کے فکری و فقہی کام سے واقف ہوں اور اس سے استفادہ کریں جس طرح اس دور کے فقہاء نے فقہ و افتاء میں کمال و اجتہاد کے لیے دیگر مدارس فقہ کے اقوال سے واقفیت کو ضروری قرار دیا تھا اسی طرح آج کے علماء و فقہاء کے لیے بھی دیگر مکاتب فکر کی آراء سے واقفیت ضروری ہے۔ عالم اسلام میں ہونے والے فقہی و اجتہادی کاموں اور ان کے نتائج فکر سے آگاہی کے بغیر نہ تو کسی کے فقہی و اجتہادی کام میں کمال و جان پیدا ہو سکتی ہے اور نہ اجتماعی فقہی کاوشوں کی راہ ہی ہموار ہو سکتی ہے۔ آج ذرائع مواصلات کی ترقی نے ایک دوسرے سے استفادے کے اس کام کو آسان بنا دیا ہے۔“ (۱)

عالم اسلام کے مغرب یعنی مراکش، تیونس، الجزائر، موریتانیہ اور لیبیا وغیرہ میں اس وقت کیا کچھ علمی کام ہو رہا ہے، برصغیر پاک و ہند کے علماء اس سے ناواقف ہیں۔ مدارس دینیہ یا اسلامی جامعات کی لائبریریوں میں شاذ ہی کوئی کتاب ایسی نظر آئے جو بلا مغرب کے فقہاء و علماء کے علمی کام کا نتیجہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ ہمارے ہاں سعودی یا مصری علماء کی تحقیقات کتابی صورت میں کسی نہ کسی طرح پہنچ جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اکثر و بیشتر عرب ممالک، خلیجی ممالک، براعظم افریقہ کے مسلم ممالک، انڈونیشیا، ملائیشیا اور غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر مسلمان علماء کی تحقیقات سے آج ہم ناواقف ہیں اور اس کی بنیادی وجہ باہمی ربط و تعلق کا فقدان ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں اس ربط و تعلق کو بڑھاتے ہوئے علمی دنیا میں بہترین اور معتدل نتائج پیدا کیے جاسکتے ہیں۔

## تلفیق و جمع بین المذاهب

تلفیق بین المذاهب سے مراد ایک مذہب کے ماننے والے علماء کا اپنے مذہب کے فتویٰ کو چھوڑتے ہوئے دوسرے مذہب و مسلک کے فتاویٰ کے مطابق فتویٰ جاری کرنا تاکہ کسی خاص مذہب کے فقہی اقوال میں اگر عوام الناس کے لیے کوئی تنگی کا پہلو ہے تو اس کو رفع کیا جاسکے۔ اگر کوئی عالم دین اپنی انفرادی حیثیت میں اس عمل کو اپنائے تو عموماً اس کے مذہبی حلقے میں اس کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے جس کی وجہ سے بعض علماء نے یہ کام اپنے ممالک میں اجتماعی سطح پر بذریعہ اجتماعی اجتہاد کیا ہے اگرچہ ہمارے نقطہ نظر کے مطابق ایک مجتہد انفرادی حیثیت میں بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ مولانا مفتی رفیع عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ستم رسیدہ عورتوں کی مشکلات کا فقہی حل تلاش کرنے کے لیے متعدد حضرات کو الحیلۃ الناجذۃ کی ترتیب کے لیے مقرر فرمایا، میرے والد ماجد رحمہ اللہ اور مولانا مفتی عبدالکریم مکتھلوی رحمہ اللہ ان میں شامل تھے۔ اس میں کئی مسائل میں فقہ مالکی پر فتویٰ دیا گیا، لیکن اس فتویٰ کو شائع نہیں کیا جب تک کہ ہندوستان کے تمام ارباب افتاء سے مراجعت نہیں ہوگئی اور اصحاب افتاء کی آراء اور تنقیدیں حاصل ہو گئیں، حرمین شریفین کے فقہاء سے خط و کتابت ہوئی، ان تمام مراحل کے بعد اس کو کتابی شکل میں شائع کرایا۔“ (۲)

متاخرین کی ایک بڑی جماعت نے تلفیق بین المذاهب کے منہج کو برقرار رکھا ہے۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کے جنرل سیکرٹری مولانا خالد سیف اللہ رحمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم دائرہ کار اور محرکات

”فقہائے حنفیہ کے یہاں اس سلسلے میں بہت سی نظریں موجود ہیں۔ شوہر میں بعض عیوب و امراض پیدا ہوجانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخیر کی زوجہ کے لیے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان و امامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کے کاروبار جیسے کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہائے متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا اور اختلاف امتی رحمتی کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔“<sup>(۱)</sup>

## اسلامی انسائیکلو پیڈیا کی تیاری

نفاذ اسلام کی طرف پیش قدمی کے لیے عصر حاضر کی بنیادی ضروریات میں ایک اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ ائمہ سلف کی فقہی آراء اہم شخصیات کا تعارف، تاریخ اسلامی کے اہم واقعات، اسلامی اداروں اور حکومتوں کی ایک مختصر تاریخ، اسلامی ممالک کا جغرافیہ اور مسلمانوں سے متعلق جمیع معلومات کو انسائیکلو پیڈیا کی شکل میں مرتب کیا جائے تاکہ اسلامی قانون سازی کے عمل میں پیش رفت ہو سکے۔ ابجدی ترتیب سے تیار شدہ ان موسوعات سے علماء کے علاوہ عوام الناس اور جدید قانون کے ماہرین کا حلقہ بھی استفادہ کر سکے گا۔ اس قسم کے انسائیکلو پیڈیا کی تیاری کسی ایک عالم دین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ علماء فقہاء اور مختلف علوم و فنون کے ماہرین کی ایک جماعت ہی اس کام کا بیڑا اٹھا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں کئی ایک انسائیکلو پیڈیا تیار کیے گئے ہیں جن میں اکثر و بیشتر صرف ائمہ سلف کے فقہی اقوال کی ابجدی ترتیب پر مبنی ہیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”دنیاۓ اسلام کا نامور ترین، جدید ترین اور بیسویں صدی کے سب سے بڑے فقیہ استاذ مصطفیٰ احمد زرقانی تجویز پیش کی کہ فقہ اسلامی کے ذخائر اور اصولوں کو ایک انسائیکلو پیڈیا کی شکل میں تیار کیا جائے۔ جس طرح انسائیکلو پیڈیا میں ہوتا ہے کہ جس فن کا انسائیکلو پیڈیا ہوتا ہے اس فن کے تمام تصورات، مباحث اور موضوعات ابجدی ترتیب سے alphabetical شکل میں مرتب کیے جاتے ہیں... چنانچہ اس موضوع پر دو انسائیکلو پیڈیا تیار ہوئے جن میں ایک کی ترتیب میں خود استاذ مصطفیٰ زرقانی بھی شامل رہے۔ انہوں نے اس میں بہت کچھ لکھا۔ اس کے مضامین کی ترتیب میں انہوں نے حصہ لیا۔ ان کے کئی شاگرد براہ راست اس کی ترتیب میں شریک تھے۔ یہ ایک بہترین انسائیکلو پیڈیا ہے اور غالباً پینتالیس یا پچاس جلدوں میں مکمل ہو گئی ہے۔ کویت کی وزارت اوقاف نے ’موسوعة الفقه الاسلامی‘ کے نام سے یہ کام کرایا ہے... ایک دوسرا انسائیکلو پیڈیا اور بھی ہے جو اس درجہ کا تو نہیں لیکن علمی اعتبار سے اچھا ہے۔ یہ مصر میں تیار ہوا۔ اس کا نام بھی ’موسوعة الفقه الاسلامی‘ ہے۔ یہ نو یا دس جلدوں میں ہے۔“<sup>(۲)</sup>

حکومت کویت کی جانب سے تیار ہونے والے مذکورہ بالا موسوعہ فقہیہ کا تفصیلی تعارف ہمارے اس مقالے کے باب پنجم میں پیش کیا جائے گا۔



۱۔ اجتماعی اجتہاد تصور ارتقاء اور عملی صورتیں: ص ۲۴۳

۲۔ محاضرات فقہ: ص ۵۲۹-۵۳۰

## باب سوم اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

## فصل اول

اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

## فصل دوم

اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

## فصل اول

### اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

# اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

## فصل اول

### اجتماعی اجتہاد اور قانون سازی

اجتماعی اجتہاد کی لغوی اصطلاحی تعریف پر ہم سابقہ باب میں تفصیلی بحث پیش کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم اجتماعی اجتہاد کی بنیاد پر مسلمان ریاستوں میں قانون سازی کا ایک تحقیقی تاریخی و تجزیاتی جائزہ پیش کریں گے۔ عربی زبان میں قانون سازی کے لیے ’تقنین‘ اور ’تدوین‘ دو الفاظ مستعمل ہیں۔ ان دو میں سے بھی پہلا لفظ زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ چونکہ یہ دونوں جدید اصطلاحات ہیں لہذا قدیم لغات میں ہمیں یہ الفاظ نہیں ملتے۔ لفظ قانون عربی زبان میں شروع ہی سے مستعمل رہا ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے رومی زبان کا لفظ ہے جبکہ بعض محققین کا کہنا ہے کہ یہ لفظ یونانی زبان سے ماخوذ ہے۔ قانون کا لفظ قاعدہ یا ضابطہ کے معنی میں قدیم عربی میں استعمال ہوتا رہا ہے لیکن قانون سازی یعنی قانون وضع کرنے کے لیے ’تقنین‘ یا ’تدوین‘ کے لفظ کا استعمال ایک جدید اصطلاح ہے۔

### تقنین کا لغوی معنی و مفہوم

’المعجم الوسيط‘ کے مؤلفین لکھتے ہیں:

”قَنَّ (قَنَّ) وضع القوانين . . القانون مقياس كل شيء وطريقه رومية وقيل فارسية وفي الاصطلاح

أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه .“ (۱)

”تقنین کے معنی قوانین وضع کرنے کے ہیں۔۔۔ اور قانون سے مراد ہر چیز کو ماننے کا آلہ اور اس کا طریقہ کار ہے۔ بعض اہل لغت کا کہنا ہے کہ یہ رومی لفظ ہے جبکہ بعض نے فارسی بھی کہا ہے۔ اصطلاحی طور پر قانون سے مراد وہ امر کلی ہے جو اپنی ان جمیع جزئیات پر منطبق ہوتی ہو کہ جن کا حکم اس سے پہنچانا جاتا ہو۔“

مولانا وحید الزمان کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”لفظ تقنین کا مادہ ’ق-ن-ن‘ ہے اور یہ باب تفعیل سے مصدر ہے۔ اس کا لغوی معنی ’قانون سازی‘ ہے۔“ (۲)

### اصطلاحی معنی و مفہوم

مختلف علماء نے ’تقنین‘ کے اصطلاحی معنی کچھ فرق کے ساتھ یوں بیان کیے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”صياغة الأحكام في صورة مواد قانونية مرتبة مرقمة على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية .“ (۳)

”احکام شرعیہ کو جدید یوانی، فوجداری اور انتظامی قوانین کے انداز پر مرتب و ترتیب شدہ قانونی مواد کی صورت میں ڈھالنا‘ تقنین ہے۔“

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمۃ اللہ علیہ تقنین کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها جامعة لإطارها في صورة مواد

۱۔ المعجم الوسيط: ۲/۶۳۷

۲۔ القاموس الوحيد: ص ۱۳۶۲

۳۔ مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ص ۲۹۷

قانونیۃ یسہل الرجوع إليها .“ (۱)

”معاملات‘ عقود اور مختلف افکار سے متعلقہ احکام شرعیہ کو آسان و جامع بنانے کے لیے قانونی مواد کی صورت میں ڈھالتا کہ ان کی طرف رجوع آسان ہو‘ تقنین کہلاتا ہے۔“

شیخ مصطفیٰ الزرقانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”یقصد بالتقنین بوجه عام جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجال العلاقات الاجتماعية وتبويبها وترتيبها وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة في بنود تسمى (مواد) ذات أرقام متسلسلة ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة يلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس .“ (۲)

”عام طور پر تقنین سے مراد اجتماعی معاملات سے متعلق کسی شعبے میں وارد شرعی احکام و قواعد کو جمع کرنا‘ ان کی ابواب بندی کرنا‘ ان کو مرتب کرنا اور ان کو مختصر و واضح اور سلسلہ وار حکمیہ عبارتوں کی صورت میں ڈھالتا۔ پھر ان کو ایسے قانون یا نظام کی صورت میں صادر کرنا جسے کوئی ریاست لازم قرار دے اور حج حضرات لوگوں کے مسائل کے حل میں اس کے پابند ہوں۔“

شیخ صالح الفوزان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وضع مواد تشريعية يحكم بها القاضى ولا يتجاوزها .“ (۳)

”قانون سازی سے متعلق مواد کو وضع کرنا کہ حج حضرات اس کے مطابق فیصلہ کریں اور اس سے تجاوز نہ کریں۔“

ڈاکٹر محمد زکی عبدالبر تقنین کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”التقنين عبارة عن جمع القواعد الخاصة بفرع من فروع القانون بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقص وفيها من غموص في مدونة واحدة ثم إصدارها في شكل قانون تفرضه الدولة عن طريق الهيئة التي تملك سلطة التشريع فيها بصرف النظر عما كان مصدر هذه القواعد التشريع أو العرف أو العادة أو القضاء أو غير ذلك من مصادر القانون .“ (۴)

”تقنین سے مراد قانونی فروع میں کسی فرع سے متعلق قواعد کی ترتیب و تبویب اور ان میں موجود تضاد و ابہام کو دور کرنے کے بعد ان کو ایک جگہ جمع کرنا پھر ان کو ایسے قانون کی شکل میں جاری کرنا کہ جس کی پابندی کو ریاست‘ انتظامیہ وغیرہ کے ذریعے لازم قرار دیتی ہے۔ تقنین میں عموماً اس بات کا تذکرہ نہیں ہوتا کہ اس قاعدے یا ضابطے کا مصدر کیا ہے‘ قانون ہے یا عرف ہے عادت ہے یا قضاء یا اس کے علاوہ کوئی اور مصدر ہے۔“

درج بالا تعریفات پر اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعاریف کئی ایک اجزاء پر مشتمل ہیں جو درج ذیل ہیں:

## جمع و تبویب

سب سے پہلے تو زندگی کے کسی ایک گوشے کو منتخب کیا جائے اور اس سے متعلقہ تمام مسائل کو قرآن و سنت اور ائمہ سلف کی آراء کی روشنی میں جمع کیا جائے۔ اس طرح ہر شعبہ زندگی سے متعلق مسائل کا ایک باب (chapter) بنا دیا جائے گا اور اس کے تحت ان مسائل کا حل جمع کیا جائے جو روزمرہ زندگی میں عوام الناس کو پیش آتے ہیں۔

۱۔ جہود تقنین الفقہ الإسلامی: ص ۲۶

۲۔ المدخل الفقہی العام: ۱/۳۱۳

۳۔ تقنین الشریعة بین التحلیل والتحریم: ص ۵

۴۔ تقنین الفقہ الإسلامی: ص ۲۱



## ترتیب و ترقیم

پھر ان جمع شدہ مسائل کو ان کے ابواب کے اعتبار سے ایک ترتیب دے دی جائے اور ہر باب میں بیان شدہ ایک ایک مسئلے کو شمار یا تی طریقے سے بیان کرتے ہوئے ایک نمبر (number) دے دیا جائے۔

## اختصار و وضاحت

ترقیم (numbering) کے بعد مسائل کا حل بیان کرنے والی ان عبارتوں کو ممکن حد تک مختصر کرنا بھی ایک اہم کام ہے۔ اختصار کے ساتھ ساتھ اگر کسی جگہ مختلف عبارتوں میں تضاد ہے تو اس کو دور کیا جائے یا ابہام پایا جاتا ہے تو اس کی بھی وضاحت کی جائے تاکہ مسائل کے حل کے لیے انتہائی مختصر لیکن دو ٹوک و واضح عبارتیں حاصل ہو سکیں۔

## حکمیہ انداز میں ڈھالنا

ان مراحل سے گزرنے کے بعد اب ان عبارتوں کو حکمیہ انداز میں قانونی شکل دی جائے تاکہ کسی فقہ کی کتاب میں بیان شدہ مسائل اور اسلامی ریاست کے قانون میں فرق واضح ہو سکے۔

## تنفیذ

سب سے آخری مرحلہ اس قانون کے نفاذ کا ہے۔ یعنی ریاست اس قانون کی انتظامیہ کے ذریعے پابندی کروائے گی اور جج حضرات عدالتوں میں اس قانون کے مطابق فیصلے کرنے کے پابند ہوں گے۔ پس تنفیذ بھی تقنین کا ایک مرحلہ ہے ورنہ تو فقہی مسائل کو پہلے چار مراحل سے گزرا کر صرف قانونی شکل دے دینا ہی تقنین نہیں ہے بلکہ اس کے بعد اس کو ملکی قانون کے طور پر نافذ کرنا اور جج حضرات کو اس کے مطابق فیصلوں کا پابند کرنا بھی اس میں شامل ہے۔

## تدوین و تقنین میں فرق

تدوین کا مادہ د۔ و۔ ن ہے اور یہ باب ’تفعیل‘ سے مصدر ہے۔ تدوین کا لغوی معنی جمع کرنے، اکٹھا کرنے اور مرتب کرنے کے ہیں۔ مولانا وحید الزمان قاسمی کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”دَوْن الکتب: کتابوں کو اکٹھا کرنا اور مرتب کرنا۔“<sup>(۱)</sup>

اصطلاحی بطور پر تدوین سے مراد مختلف فقہی احکام اور ان کے دلائل کو ایک جگہ مناسب و آسان انداز میں جمع کر دینا ہے تاکہ لوگوں کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا آسان ہو۔ بعض علماء نے تقنین کے لفظ کے تناظر میں تدوین کے اس معنی کو خوب اچھی طرح واضح کیا ہے۔ شیخ عبد الحسن العبیکان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

”أن التدوین هو كتابة الأحكام الفقهية بصياغة يراها المدون مناسبة من حيث الوضوح، ومن حيث اشتمال المدونة على الأدلة والنصوص وقد لا يقتصر على قول واحد من أقوال الفقهاء بدون أن تكون على شكل مواد مرقمة ومسلّسة هذا عن التدوین، أما التقنین فهو صياغة الأحكام على شكل مواد مرقمة ومسلّسة ومختصرة ومستمدة من نصوص الشريعة الإسلامية وهي تصاغ بأسلوب يغلب عليه طابع الأنظمة ويخلو من ذكر الأدلة والنصوص الشرعية طلباً للاختصار وبحثاً عن سرعة وصول الباحث الى النص الفقهي المطلوب واقتصاراً على قول واحد يعتبر هو الراجح من حيث

الدلیل والمصلحة .“ (۱)

”تدوین سے مراد فقہی احکام کو اس طرح کی مناسب صورت میں ڈھال کر لکھنا ہے جس سے وہ اچھی طرح واضح ہو جائیں اور ان احکام کے دلائل اور نصوص بھی ساتھ ہی موجود ہوں۔ تدوین میں فقہاء کے صرف ایک ہی قول کو لکھنے پر اکتفا نہیں کیا جاتا (بلکہ تقریباًًً جمع اقوال کا احاطہ مقصود ہوتا ہے) اور اسی طرح تدوین میں فقہی احکام کو کسی خاص ترتیم یا تسلسل کے ساتھ بھی نقل نہیں کیا جاتا جبکہ تقنین سے مراد فقہی احکام کو ایسی صورت میں ڈھالنا ہے جس میں ترتیم، تسلسل، اختصار اور نصوص شریعہ کا نچوڑ ہو۔ یہ احکام عموماًً ایسی صورت میں ڈھالے جاتے ہیں کہ معاصر نظاموں کا اسلوب ان پر غالب ہو۔ ان میں اختصار اور کسی محقق کے لیے مطلوب فقہی نص تک جلد پہنچنے کے پیش نظر دلائل اور نصوص شرعیہ کا ذکر نہ ہو۔ اسی طرح تقنین میں صرف دلیل اور مصلحت کی بنیاد پر رائج قرار پانے والے قول ہی کو بیان کیا جاتا ہے۔“

یہ واضح رہے کہ اس لغوی اصطلاحی فرق کے باوجود بعض معاصر علماء تدوین کو تقنین کے معنی میں بھی استعمال کر لیتے ہیں۔ اُستاذ صبحی المحمضانی فرماتے ہیں:

”التدوین كلمة سأتعملها بمعنى صياغة الأحكام الشرعية في عبارات إلزامية لأجل تنفيذها والعمل بموجبها وقد استعمل بعض الزملاء في الأقطار العربية الأخرى كلمة التقنين بدلاً منها ولكن فضلت عليها الكلمة العربية التدوين من فعل: دون تدوينا مدونة لأن التقنين مشتق من القانون وهو كلمة دخيلة كما تعلمون أخذها العرب عن السريانية من كلمة كانون اليونانية .“ (۲)

”تدوین کے لفظ کو میں احکام شرعیہ کو حکمی عبارتوں میں ڈھالنے کے لیے استعمال کروں گا تاکہ ان احکام کو نافذ کیا جائے اور ان کے مطابق عمل ہو۔ دوسرے عربی ممالک میں ہمارے بعض ساتھیوں نے تدوین کی جگہ تقنین کے لفظ کو استعمال کیا ہے لیکن میں نے تدوین کے لفظ کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ یہ عربی لفظ ہے اور اس سے فعل ’دون تدوینا مدونة‘ استعمال ہوتا ہے۔ تقنین کا لفظ قانون سے مشتق ہے اور یہ عربی زبان میں باہر سے داخل کیا گیا لفظ ہے جیسا کہ آپ حضرات کو معلوم ہے۔ اہل عرب نے یہ لفظ سریانی زبان کے رستے یونانی لفظ ’کانون‘ سے لیا ہے۔“

بعض علماء تدوین اور تقنین میں فرق کرتے ہوئے تدوین کو جائز اور تقنین کو ایک ناجائز فعل گردانتے ہیں۔ جناب مولانا عبد الرحمن مدنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”جہاں تک کتاب وسنت کی بجائے جدید انداز پر دفعہ وار دستور و قانون کی شکل میں شریعت کی تشکیل نو کا مسئلہ ہے تو تقنین شریعت کی یہ صورت کوئی پختہ اسلامی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تصور مغرب سے متاثر جدید ذہن کی پیداوار ہے جو فرانس کی تقلید میں مسلمانوں میں درآمد ہوا ہے۔ ورنہ صحیح تصور یہ ہے کہ شریعت (کتاب اللہ) اور اس کی تعبیر (سنت و حدیث) مکمل ہو کر بہت پہلے ائمہ سلف اسے مدون کر چکے ہیں۔ البتہ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے تو پہلے فقہاء کے اجتہادات اگرچہ فقہ و فتاویٰ کی ضخیم کتابوں کی صورت میں مدون موجود ہیں، تاہم جدید طرز پر ان کی اجتماعی تدوین نو مقصود ہو تو یہ کام غلط نہیں بلکہ جدید موسوعات فقہیہ کی شکل میں اپنی افادیت کا منہ بولتا ثبوت ہے بشرطیکہ یہ کام صاحب تقویٰ اور علم و بصیرت کے حامل لوگوں کے ہاتھوں ہی انجام پائے۔ لیکن اس وقت اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے جس نکتہ پر ہم گفتگو کر رہے ہیں وہ فقہ و اجتہاد کی تدوین نو کا مسئلہ نہیں بلکہ تدوین کے مغالطہ میں تقنین (شریعت کی قانون سازی) کی ضرورت کا ہے جسے دراصل جدید عربی ذومعنی لفظ ’تشریع‘ سے پیش کیا جا رہا ہے۔ لہذا اس موضوع پر گفتگو کے وقت تدوین و تقنین کا فرق ملحوظ رہنا چاہیے یعنی تدوین توقفہ و اجتہاد کو ترتیب دینے کا نام ہے جس کی تقلید بالخصوص علماء وقضاة پر لازمی نہیں ہوتی، جبکہ تقنین اپنے الفاظ میں کسی



اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

استاذ صحیحی الحمصانی فرماتے ہیں:

”المرحلة الثانية: كانت مرحلة جمعت المؤلفات لا على شكل قانون رسمي بل في شكل كتاب شبه رسمي يسهل المطالعة وفهم الأمور على الطالبين من قضاة وعلماء وتلامذة وهذا قد ذكرت له أمثلة وهي ملتنقى الأبحر والفتاوى الهندية وسیدی خليل ومدونات قدری باشا .“<sup>(۱)</sup>

”دوسرے مرحلے میں بہت سی کتابوں کو ایک جگہ جمع کیا جاتا ہے اور یہ جمع و تالیف سرکاری قانون کی شکل میں نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسی قانونی کتاب کی شکل میں ہوتی ہے کہ جس کا مطالعہ اور تفہیم ججوں، علماء اور طالب علموں کے لیے آسان ہو۔ اس کی کئی ایک مثالیں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً ملتنقى البحر، فتاوی عالمگیری، سیدی خلیل اور مدونات قدری پاشا وغیرہ۔“

### تیسرا مرحلہ

تیسرے مرحلے پر ان مختصر فقہی عبارتوں کو قانونی اور حکمی شکل دی جاتی ہے تاکہ ان کو قانون کے جدید اسلوب میں ڈھالا جاسکے۔ استاذ صحیحی الحمصانی فرماتے ہیں:

”ثم المرحلة الثالثة دون المذهب الرسمي في مدونات رسمية الزامية كمجلة الأحكام العدلية العثمانية التي أخذت عن المذهب الحنفی وحده .“<sup>(۲)</sup>

”اس کے بعد تیسرا مرحلہ ہے کہ جس میں کسی ایک فقہی مذہب کو سرکاری حکمی عبارت کی شکل میں ڈھالنا ہے جیسا کہ ’مجله الأحكام العدلية‘ کی مثال ہے جو مذہب حنفی کی بنیاد پر تیار کیا گیا تھا۔“

### چوتھا مرحلہ

چوتھے مرحلے میں اس صورت میں جبکہ ایک معین فقہی مذہب کو قانون سازی کے لیے اصل بنیاد بنایا گیا ہو، دوسرے مذاہب اسلامیہ سے بھی استفادہ کرنا شامل ہے۔ استاذ صحیحی الحمصانی فرماتے ہیں:

”ثم مرحلة الرابعة اتبعت طريقة أخرى وهي أن يؤخذ مذهب واحد كأصل الاقتباس من المذاهب الأخرى في بعض المسائل مثاله ما جرى في قانون حقوق العائلة العثمانية ومجلة الجنايات والأحكام العرفية التونسية القديمة ومجلة الالتزامات والعقود التونسية وما جرى في مدونات الأحوال الشخصية في البلاد العربية التي أشرنا إليها وقد ذكرنا أن بعضها أيضاً قد ابتعد عما جرى في الشريعة كما فعلت العراق في مسائل الموارث التي نبهنا بها أي في هذه المحاضرة .“<sup>(۳)</sup>

”اس کے بعد چوتھا مرحلہ ہے کہ جس میں ایک اور طریقے کو اختیار کرتے ہوئے بعض مسائل میں ایک فقہی مذہب کی عبارتوں کو دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اصل اقتباس بنایا جاتا ہے۔ اس کی مثال سلطنت عثمانیہ میں عائلی حقوق کا قانون، مجلہ جنايات، تینس میں قدیم رواجی احکام، مجلہ التزامات، تینس کے عقود اور بلاد عربیہ کے پرسن لاء کے مجموعہ قوانین ہیں کہ جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان قوانین میں سے بعض ایسے بھی ہیں کہ جو شریعت سے کافی دور ہیں جیسا کہ عراق نے وراثت کے بعض مسائل میں قانون سازی کی ہے اور ہم اس بارے میں اسی لیکچر میں خبردار کر چکے ہیں۔“

اس مرحلے کے بارے میں کچھ تحفظات کا اظہار ہمیں آگے چل کر کریں گے۔

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۵/۳-۱۶۶

۲۔ أيضاً

۳۔ أيضاً

## پانچواں مرحلہ

پانچویں مرحلے میں دوسرے ممالک کے قوانین سے کچھ اخذ کرنا شامل ہے۔ اُستاذِ صحیحی المحصانی فرماتے ہیں:

”وأخيراً فى المرحلة الخامسة اقتبست بعض القوانين عن المدونات الغربية فكان هذا الاقتباس أحياناً موفقاً بحيث لم يخالف روح التشريع الإسلامى و أحياناً كان مخالفاً لما جاء فى هذا التشريع.“ (۱)

”سب سے آخری اور پانچواں مرحلہ مغربی قوانین سے کچھ اخذ کرنا ہے بشرطیکہ یہ استفادہ اسلامی قانون کی روح کے خلاف نہ ہو اگرچہ بعض اوقات وہ اسلامی قانون کے ظاہرِ خلاف نظر آ رہا ہوگا۔“

اُستاذِ صحیحی المحصانی نے تدوین کے مراحل میں جو آخری مرحلہ بیان کیا ہے تو یہ ایک بہت ہی نازک و حساس معاملہ ہے۔ کسی اسلامی ریاست کا قانون بناتے وقت غیر ملکی قوانین سے استفادے کو عقلاً مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ قرآن و سنت جامع نہیں ہیں اور ان میں قیامت تک پیش آنے والے مسائل کا حل موجود نہیں ہے۔ جب ہم قرآن و سنت کو ایک مکمل ضابطہ حیات مانتے ہیں اور ہمارا یہ ایمان ہے کہ قرآن و سنت میں ہر قسم کے قوانین کو نصاباً یا مصلحتاً بیان کر دیا گیا ہے تو پھر اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ہم قانون سازی کے لیے غیر مسلم ممالک کے مجموعہ قوانین کی طرف رجوع کریں۔ دوسری بات جس کی طرف اُستاذِ صحیحی المحصانی نے اشارہ کیا ہے کہ اسلامی ریاستیں غیر مسلم ممالک کے ایسے قوانین بھی اختیار کر سکتی ہیں جو بظاہر شریعت کے منافی ہوں لیکن وہ شریعت اسلامیہ کی روح کے موافق ہوں۔ ہمارے خیال میں یہ طرزِ فکر صحیح نہیں ہے۔ قابلِ تعجب بات تو یہ ہے کہ ظاہرِ شریعت کا تعین تو شرعی نصوص سے ہو جائے گا، شریعت کی روح کا تعین کون کرے گا؟ مختلف علماء کے نزدیک ایک ہی مسئلے میں شریعت کی روح ایک نہیں بلکہ کئی ایک ہوں گی۔ قانون سازی ہمیشہ ظاہر کے مطابق ہوتی ہے اور اس کا اطلاق بھی ظاہری اجسام پر ہی ہوتا ہے۔ روحوں پر نہ تو قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی روح کی بنیاد پر شریعت کے خلاف قانون سازی ہو سکتی ہے۔ ہاں! اس حد تک یہ بات درست ہے کہ اسلامی ریاست میں قانون سازی کے دوران ظاہرِ شریعت کے ساتھ ساتھ مقاصدِ شریعت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ مقاصد و مصالح پوری کرنے کے لیے شرعی نصوص کی خلاف ورزی ہی شروع کر دی جائے۔

## راج فقہی مسلک کی قانون سازی کے دوائی و محرکات

صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں فقہی اختلاف بہت کم تھا۔ اگر کوئی اختلاف تھا بھی تو اختلافِ تنوع تھا نہ کہ اختلافِ تضاد۔ لوگ روزمرہ زندگی کے معاملات میں ان کے فتاویٰ اور فیصلوں پر اعتماد کرتے تھے اور اس طرح معاشرے کے مسائل حل ہو رہے تھے۔ مابعد کے زمانوں میں فقہاء کا اختلاف بہت بڑھ گیا، کئی فقہی مذاہب وجود میں آ گئے اور پھر ہر فقہی مذاہب میں بھی ایک ایک مسئلے کے بارے میں کئی کئی اقوال موجود تھے جس کی وجہ سے راجح، مرجوح، معمول، غیر معمول، متروک، شاذ، غریب، مفتی بہ اور غیر مفتی بہ اقوال جیسی اصطلاحات وجود میں آئیں۔ کثرتِ آراء و افکار اور ایک ہی مسئلے میں شرعی عدالتوں کے قاضیوں کے متضاد فیصلوں نے لوگوں کے دلوں میں شریعت اسلامیہ کے حوالے سے شکوک و شبہات پیدا کر دیے کہ ایک ہی دین میں اس قدر اختلافات کہاں سے آ گئے؟ لہذا اسلامی فقہ کی قانون سازی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

دوسرا عصر حاضر میں ججوں کی اخلاقی صورت حال بھی ایسی نہیں ہے کہ عوام الناس امانت، دیانتداری، عدل و انصاف، علمی رسوخ اور اخلاقی اقدار کی پاسداری میں ان پر اعتماد کریں۔ فتنے اور نفسا نفسی کے اس دور میں اگر قاضیوں اور ججوں کو کسی قانون کے بغیر کھلا چھوڑ دیا گیا تو اس سے

اجتماعی اجتراد اور اس کی شرعی حیثیت۔ معاشرے میں امن کے قیام کی بجائے فساد بڑھے گا۔ پس علماء کی ایک جماعت نے ان حالات میں یہ رائے پیش کی کہ اسلامی قانون کو مدون شکل میں ہونا چاہیے جس میں فقہاء کی چنیدہ آراء کو جمع و ترتیب کے بعد جدید قانونی عبارتوں کی صورت میں ڈھال کر نافذ کر دینا چاہیے۔ قانون سازی کی اس تحریک کے پیش منظر میں کیا دوائی و محرکات تھے علماء کی ایک جماعت ان کو یوں بیان کرتی ہے:

”مما تقدم يتبين أن الدواعي إلى تدوين القول الراجح وإلزام القضاة به هي: ١- وقوع أحكام اجتهادية متناقضة في قضايا متماثلة؛ أدت إلى اتهام القضاة باتباع الهوى فيما يقضون أو برميهم بالقصور في علمهم أو تطبيقهم لما عرفوا من الأحكام الشرعية على ما رفع إليهم من القضايا الجزئية المتنازع فيها. ٢- عدم وجود كتاب سهل العبارة في المعاملات يتعرف منه الناس أحكام المعاملات ليراعوا تطبيقها ويوفقوا بينها وبين أعمالهم عند الأقدام حتى لا يقعوا فيما يعرضهم للحكم عليهم. ٣- تهرب بعض الناس من رفع قضاياهم للمحاكم الشرعية بالمملكة إلى رفعها لمحاكم في دول أجنبية نتيجة لما تقدم ذكره والخوف من أن يتزايد ذلك حتى ينتهي عياداً بالله إلى استبدال قوانين وضعية بالأحكام الشرعية.“ (١)

”سابقہ ابحاث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ رائج فقہی قول کی تدوین اور ججوں کو اس کا پابند کرنے کے محرکات درج ذیل ہیں: ١- پہلا داعیہ تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک ہی جیسے مقدمات میں متناقض اجتہادی فیصلوں کی وجہ سے عوام الناس نے قاضیوں اور ججوں پر اپنے فیصلوں میں خواہش نفس کی پیروی کرنے یا ان پر شرعی احکام کے ناقص علم یا متنازع فیہ جزوی مقدمات میں شرعی احکام کو جاننے کے باوجود فقہا الواقع سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شرعی قانون کی تطبیق میں قصور کی تہمتیں لگائیں۔ ٢- تقنین کا دوسرا داعیہ یہ بیان ہوا ہے کہ معاملات زندگی کے بارے میں کوئی ایسی کتاب موجود نہیں ہے جو آسان زبان میں ہو اور لوگ اس سے روزمرہ معاملات کے احکام جان سکیں۔ لوگ اس بات سے بھی واقف ہوں کہ ان احکام کا اطلاق کب ہوتا ہے تاکہ وہ کوئی کام کرتے وقت اپنے اعمال و افعال اور مدون شرعی احکام میں موافقت پیدا کریں اور لاعلمی میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب نہ کر گزریں جس کی وجہ سے کوئی شرعی حکم ان پر لاگو ہو جائے۔ ٣- اسی طرح بعض لوگوں کا اپنے معاملات کو ملکی شرعی عدالتوں سے حل کروانے کی بجائے اجنبی ممالک کی عدالتوں کی طرف رجوع کرنا اسی عدم تقنین کا نتیجہ ہے کہ جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اب تو یہ خوف بھی لاحق ہے کہ یہ صورت حال بڑھتے بڑھتے یہاں تک پہنچ جائے کہ احکام شرعیہ کو احکام وضعیہ (انسانی قوانین) سے تبدیل کرنے کے مطالبات جاری ہو جائیں۔“

یہی وہ دوائی و محرکات تھے جن کی وجہ سے بعض اہل علم نے یہ خیال پیش کیا کہ ایک معین فقہی مذہب یا مختلف فقہی مذاہب کی روشنی میں رائج اقوال کی تدوین کر لی جائے تاکہ ایک طرف عوام الناس کو اپنے افعال اور ان کے بارے شرعی احکام سے مدون قانون کے ذریعے آگاہ کیا جائے جبکہ دوسری طرف ججوں کے لیے بھی یہ سہولت ہو کہ وہ مقدمات کا فیصلہ آسانی سے کر سکیں اور وہ ان الزامات سے بھی بری ہو جائیں جو قانون مدون نہ ہونے کی صورت میں عوام الناس کی طرف سے ان پر عائد کیے جاتے ہیں۔

## شرعی احکام کی قانون سازی کے محاسن

احکام شرعیہ کی تقنین کے قائلین اس کے کئی ایک محاسن کا تذکرہ کرتے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

① اگر مذکورہ بالا طریقے کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں دی گئی فقہی آراء و مذاہب کو قانونی شکل میں مدون کر دیا جائے تو جج حضرات، ماہرین قانون اور عوام الناس کے لیے کسی بھی مسئلے کے بارے شرعی قانون کو معلوم کرنا آسان ہو جائے گا اور اگر معاملہ تقنین کے بغیر یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو عام اشخاص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن و سنت یا ائمہ سلف کی آراء سے شرعی قانون معلوم کر سکیں۔ علاوہ ازیں

2 کسی ایک علاقے یا ملک میں ایک ہی قانون رائج ہو اور یہ نہ ہو کہ مختلف قاضی اپنے اپنے اجتہاد کی روشنی میں ایک ہی قضیے میں مختلف فیصلے دے رہے ہوں۔ اگر تو کسی ریاست میں قرآن و سنت کو بالاتر قانون (Suprem Law) مان لیا جائے لیکن اس کی بنیاد پر قانون سازی نہ کی جائے تو ہر قاضی فیصلہ کرتے وقت مجتہد بھی ہوگا کیونکہ اس نے پیش آمدہ قضیے میں قرآن و سنت سے رائے اخذ کرنی ہے اور پھر اس کی تطبیق (application) بھی کرنی ہے۔ اب اجتہاد میں اختلاف کی بنیاد پر ہر قاضی کی رائے دوسرے سے مختلف ہوگی۔ اس کے برعکس اگر قاضیوں کو ایک متعین قانون بنا کر دے دیا جائے اور وہ اس کے مطابق فیصلے کرنے کے پابند ہوں تو اس قسم کا اختلاف رونما نہیں ہوگا۔

① تقنین کی صورت میں ذہنی و فکری جمود پیدا ہو جاتا ہے اور سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں مفقود ہو جاتی ہیں۔ قانون کے اندر سختی کا پہلو غالب ہوگا اور اس میں وہ لچک ختم ہو جائے گی جس کا دھپان شریعت نے اپنے احکامات میں جا بجا رکھا ہے۔

2) اگر ایسے اجتہادی مسائل میں تقنین کی جائے کہ جن کے بارے میں ائمہ سلف میں اختلاف رہا ہو تو حج حضرات کو ان مختلف آراء میں کسی ایک رائے کا پابند کرنا غیر مناسب و غیر شرعی رویہ ہے جبکہ اس بات کا بھی امکان موجود ہے کہ جس فقہی رائے کو کسی ملک میں بطور قانون نافذ کیا گیا ہو حج کی تحقیق اس کے برعکس نتائج پر مبنی ہو۔ مثال کے طور پر اگر پاکستان میں مصلحت عامہ کا لحاظ رکھتے ہوئے اس فقہی رائے کو بطور قانون نافذ کر دیا جائے کہ جس کے مطابق ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی ہیں اور تمام حجوں کو اس کا پابند بنادیا جائے تو فقہ حنفی کے علماء یا مقلدین کے لیے نہ تو قاضی بن کر ان عدالتوں میں مقدمات کا فیصلہ کرنا قابل عمل ہوگا اور نہ ہی اپنے طلاق کے مسائل میں عدالتوں کی طرف رجوع ممکن۔ اسی طرح اگر نکاح کے مسائل میں جمہور کی رائے کے برعکس فقہ حنفی کے مطابق قانون سازی کرتے ہوئے یہ ضابطہ بنادیا جائے کہ اس ملک میں کسی بھی بالغ لڑکی کو اپنی شادی کے لیے ولی کی اجازت لینا ضروری نہیں ہے تو اہل الحدیث اس ضابطے و قانون کو ماننے سے انکار کر دیں گے اور نہ ہی کسی اہل الحدیث حج کو اس مسئلے میں کسی قانون کا پابند بنانا شرعاً جائز ہوگا۔ پس اس صورت میں حج بننے کے لیے پہلی شرط یہ ہوگی کہ قاضی کو شریعت سے مکمل طور پر جاہل ہونا چاہیے اور عوام الناس کا معاملہ یہ ہوگا کہ وہ ریاست کی عدالتوں میں اپنے مقدمات لے جانے کی بجائے اپنے علماء و مفتی حضرات ہی سے تصفیہ کرائیں گے اور تقنین کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

③ یہ تقریباً ناممکن ہے کہ ہر پیش آنے والے نئے مسئلے کے متعلق قانون پہلے سے وضع کر لیا جائے کیونکہ اس عالم بشری میں آئے روز نئے نئے جرائم کی شکلیں و صورتیں سامنے آتی رہتی ہیں اور صورت واقعہ کے بدل جانے سے حکم شرعی میں بھی تبدیلی کے بہت کچھ امکانات ہوتے ہیں۔ لہذا فقہین ایک ناقص عمل ہے کہ جس کے ذریعے زندگی کے بڑے بڑے گوشوں سے متعلق قانون سازی تو کی جاسکتی ہے لیکن ہر ہر





قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيہ الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه وكتب ذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من إمام آخر الدهر إن شاء الله .“ (۱)

”جیسا کہ امیر المؤمنین ان دو شہروں اور ان کے علاوہ خلافت اسلامیہ کے دوسرے شہروں اور علاقوں کا حال دیکھ رہے ہیں کہ ان شہروں میں قصاص، نکاح و زنا اور مالی معاملات کے بارے میں مختلف شرعی احکام کے تعین میں فقہاء و علماء کا اختلاف بہت بڑھ گیا ہے۔۔۔ اس کے بعد ابن المقفع کہتا ہے: اگر امیر المؤمنین چاہیں تو قاضیوں کے ان تمام اختلافی فیصلوں اور طور طریقوں کے بارے میں ایک حکم جاری کریں کہ وہ سب امیر المؤمنین کی خدمت میں ایک کتاب کی صورت میں جمع کیے جائیں کہ جس کتاب میں ان اختلافات کے ساتھ ساتھ سنت و قیاس سے ان کے دلائل بھی موجود ہوں۔ پھر امیر المؤمنین اس کتاب میں غور و فکر کریں اور ہر قضیے کے بارے میں (اس کتاب کی روشنی میں) اپنا ایک فیصلہ جاری کر دیں جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے ان کو الہام ہوا ہو۔ پھر امیر المؤمنین اپنے اس فیصلے پر عزم مصمم کر لیں اور قاضیوں کو اس کے خلاف فیصلہ دینے سے منع کر دیں اور اس طرح سے ایک جامع کتاب ہمارے لیے مرتب کر دیں۔ اس طرح سے ہمیں امید ہے کہ قاضیوں کے یہ مختلف فیصلے، کہ جن میں صحیح بھی ہیں اور غلط بھی، ایک ایسے حکم کی صورت اختیار کر لیں گے جو ہر حال میں صحیح ہو گا۔ ہمیں یہ بھی امید ہے کہ مختلف طور طریقوں کا امیر المؤمنین کے حکم سے ایک جگہ اکٹھا ہو جائے، اجماع امت کے لیے ایک قرینہ بن جائے گا اور پھر یہی کام آخری زمانے کے امام سے بھی ہو گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ!“

ابن المقفع شروع میں ایک مجوسی تھا، بعد میں اس نے اسلام قبول کیا لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد بھی اس کے نظریات و افکار اور اعمال و افعال میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی جس کی وجہ سے اس پر بعض علماء کی طرف سے ملحد و زندیق ہونے کے فتوے بھی لگائے گئے ہیں۔ ابن المقفع ایک معروف ادیب بھی تھا اس نے فارسی لٹریچر کو بھی عربی میں منتقل کیا۔ اس کی معروف کتاب ’کلیلیہ و دمنہ‘ فارسی سے ترجمہ شدہ ہے۔ اس نے کل چھتیس برس کی عمر پائی اور مشہور یہی ہے کہ ۱۲۵ھ میں خلیفہ منصور ہی کے ایک حکم پر اس کو قتل کیا گیا تھا۔ بعض مؤرخین نے اس کے قتل کی وجہ اس کے الحاد کو بنایا ہے جبکہ دوسرے گروہ سے متعلق علمائے تاریخ کا کہنا ہے کہ اس کا قتل ایک سیاسی تدبیر تھی۔ بعض معاصر علماء نے خلیفہ منصور کے لیے اس کی مذکورہ بالا تجویز کو اس کے ملحدانہ افکار کا ہی ایک شاخسانہ قرار دیا ہے۔

بہر حال ابن المقفع کے اپنے افکار چاہے جیسے بھی ہوں لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کی یہ تجویز ایک اعتبار سے ضرور غیر اسلامی تصورات پر مبنی تھی۔ ابن المقفع کا خلیفہ منصور کو یہ مشورہ دینا، کہ وہ مختلف عدالتی فیصلوں اور فقہی آراء میں سے کسی ایک رائے اور فیصلے کا انتخاب اللہ کی طرف سے الہام کی بنیاد پر کر لے اور پھر ساری امت کو اپنی اس رائے کا پابند بنائے، شریعت اسلامیہ کی اساسی تعلیمات کے منافی تھا۔ خلیفہ منصور کے پاس نہ تو اس قدر علم تھا کہ وہ قضاۃ، علماء اور فقہاء کے فیصلوں اور اجتہادات میں ترجیح و تنقیح کا کام کر سکتا اور نہ ہی وہ اتنا نیک و پرہیزگار تھا کہ اللہ کی طرف سے اس کو الہام ہوتا کہ فلاں مسئلے میں فلاں قاضی یا فقیہ کی رائے درست ہے۔ اگر یہ الہام واقعاً ہوتا بھی ہو تو پھر بھی اسلامی ریاست میں قانون سازی کے لیے الہام کسی بنیادی تو کیا ثانوی مصدر کی حیثیت بھی نہیں رکھتا ہے۔

صورت حال جو بھی ہو، ابن المقفع کی یہ خواہش نہ تو پوری ہو سکی اور نہ ہی اسے علماء کے ہاں قبول عام حاصل ہوا۔ علماء و فقہاء کے حلقے میں اس تجویز کے مقبول نہ ہونے کی بنیادی وجہ کیا تھی؟ اس بارے میں کئی ایک علماء نے وضاحت کی ہے۔ اُستاذ محمد سلام مدکور ﷺ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”غير أن هذا الاقتراح لم يجد رواجاً في ذلك الحين لإبء الفقهاء أن يتحملوا تبعه إجبار الناس على تقليد هم وهم الذين يحذرون تلاميذهم التعصب لأرائهم كما أنهم تورعوا وخافوا أن يكون في

اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت۔ اجتماعاً و لیساً هذا تقنیناً وضعياً۔“ (۱)

”یہ تجویز اس وقت کے علماء میں زیادہ رواج نہ پاسکی کیونکہ فقہاء اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کریں بلکہ وہ اپنے شاگردوں کو بھی اپنی فقہی آراء کے بارے میں تعصب و تنگ نظری سے منع کرتے رہتے تھے اور وہ اس بات سے ڈرتے رہتے تھے کہ ان کے اجتہاد میں کوئی غلطی نہ ہو جبکہ ان کے یہ اجتہادات کسی وضعی قانون سازی کی بنیاد بھی نہیں تھے۔“

علماء میں اس تجویز کے مقبول نہ ہونے کے باوجود خلیفہ ابو جعفر منصور کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی اور جب وہ ۱۳۸ھ میں حج کے لیے تشریف لے گیا تو اس نے مدینہ میں امام مالک رحمہ اللہ سے ملاقات فرمائی اور ان سے یہ درخواست کی:

”إن الناس قد اختلفوا فی العراق فضع للناس کتاب تجمعهم علیہ فوضع المؤمنون۔“ (۲)

”بیشک عراق میں علمی مسائل میں بہت زیادہ اختلاف واقع ہوا ہے پس آپ ایک ایسی کتاب جمع کر دیں کہ جس پر آپ لوگوں کو جمع کر دیں تو اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے موطا لکھی۔“

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں:

”إن أبا جعفر قال لمالك ضع كتاباً في العلم نجمع الناس عليه قال له مع ذلك: اجتنب فيه شواذ ابن عباس وشذو أبي عمرو و رخص ابن مسعود فقال له مالك: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطئ ويصيب وإنما الحق من رسول الله ﷺ وقد تفرقت أصحابه في البلدان وقلد أهل كل بل من صار إليهم فأقر أهل كل بلد على ما عندهم۔“ (۳)

”ابو جعفر نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا کہ آپ ایک ایسی کتاب تالیف کریں کہ جس پر ہم لوگوں کو جمع کر دیں۔ اس کے ساتھ اس نے یہ بھی کہا کہ اس کتاب کی تالیف کے دوران حضرات عبداللہ بن عباس رحمہ اللہ کے شذوذات، حضرت ابو عمر و رحمہ اللہ کی انفرادیت اور حضرت عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ کی رخصتوں سے اجتناب کیجیے گا۔ اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے اسے کہا: امیر المؤمنین! آپ کے لیے یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ آپ لوگوں کو کسی ایسے شخص کے قول پر جمع کریں جو خطا بھی کرتا ہو اور درست رائے تک بھی پہنچتا ہو۔ حق تو آپ ﷺ کی ذات سے ہی جاری ہوتا ہے اور آپ کے صحابہ رحمہ اللہ مختلف شہروں میں آباد ہو گئے اور ہر شہر کے لوگوں نے اپنے شہر کے مفتی صحابہ رحمہ اللہ کے فتاویٰ و علم پر اعتبار کیا۔ اس طرح ہر شہر کے لوگوں نے جو ان کے پاس علم پہنچا تھا، اس کے مطابق ایک رائے بنالی۔“

امام مالک رحمہ اللہ کے اس جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجتہادی مسائل میں قانون سازی درست نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی تقنین کے ذریعے تمام مجتہدین کو کسی ایک مجتہد کی رائے کا پابند بنایا جاتا ہے جو شرعاً درست نہیں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے جواب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر مجتہد خطا کا بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی۔ پس کسی ایک مجتہد کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ہر مسئلے میں درست رائے تک ہی پہنچا ہے ایک ناممکن امر ہے۔ بعینہ یہی صورت حال متقنہ کی بھی ہے۔ دوران تقنین اس امر کا سو فی صد امکان موجود ہے کہ متقنہ نے جس فقہی مذہب یا فتوے کو بنیاد بناتے ہوئے تقنین کی ہو وہ شرعی دلائل کی روشنی میں ایک مرجوح رائے ہو یا قرآن و سنت سے براہ راست استدلال میں اراکین متقنہ کو مغالطہ بھی لگ سکتا ہے۔ اب اس قانون کا ان لوگوں کو پابند بنانا جو درجہ اجتہاد پر فائز ہوں یا اراکین متقنہ سے علم میں بڑھ کر ہوں یا ان کے برابر کا علم رکھتے ہوں یا ان کے پاس اپنے موقف کے حق میں قرآن و سنت کی روشنی میں ٹھوس دلائل موجود ہوں، اخلاقی اور منطقی اعتبار سے ایک درست طرز عمل نہ ہوگا۔ علامہ عیسیٰ بن مسعود الزواوی رحمہ اللہ، امام صاحب کے اس جواب پر تعلیقاً عرض فرماتے ہیں:

”فانظر إنصاف مالك رضى الله وصحة دينه وحسن نظره للمسلمين ونصيحته لأمر المؤمنين ولو

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۵۷/۳

۲۔ أيضاً: ۱۵۸/۳

۳۔ أيضاً: ص ۱۵۸-۱۵۹

كان غيره من الأغبياء المقلدين والعتاة المتعصبين والحسدة المتدينين لظن أن الحق فيما هو عليه ومقصود على من ينسب إليه .“ (۱)

”امام مالک رحمہ اللہ کے انصاف، دینی ثقاہت، دوسرے مسلمانوں کے بارے میں حسن ظن اور امیر المؤمنین کو کی جانے والی نصیحت پر ذرا غور فرمائیں۔ اگر امام صاحب رحمہ اللہ کے علاوہ جاہل مقلدین، نافرمان متعصبین اور دین دار حاسدین میں سے کوئی ہوتا تو ضرور اس گمان میں مبتلا ہوتا کہ حق تو صرف وہی ہے جس پر وہ عمل کر رہا ہے یا اس فقیہ کے پاس ہے کہ جس کی طرف وہ اپنے آپ کو منسوب کرتا ہے۔“  
بعض مؤرخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ دودفعہ پیش آیا تھا۔ ۱۶۳ھ میں ابو جعفر منصور دوبارہ حج کے لیے گیا تو اس نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا:

”إنی عزمت أن أمر بكتباك هذا الذي وضعته یعنی المؤطا فينسخ منه نسخ ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدونه إلى غيره ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث فإنی رأيت أهل العلم رواة أهل المدينة و علمهم فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورددوا روايات وأخذ كل قوم مما سبق إليهم وعملوا به ودا نوا به من اختلاف الناس وغيرهم وأن رد هم عما اعتقدوا شديد فندع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم فقال: لعمرى لو طاو عنتى على ذلك لأمرت به .“ (۲)

”میں نے یہ پختہ عزم کر لیا ہے کہ میں آپ کی کتاب مؤطا کے نسخے تیار کرواؤں اور پھر تمام بلاد اسلامیہ میں سے ہر ایک شہر میں ایک نسخہ بھجوادوں اور عوام کو یہ حکم جاری کروں کہ اس پر عمل کریں جو اس میں ہے۔ اس کے غیر کی طرف متوجہ نہ ہوں اور اس بیان کردہ علم کے علاوہ کو چھوڑ دیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ تمام اہل علم اہل مدینہ ہی سے علم آگے نقل کر رہے ہیں۔ اس پر امام مالک رحمہ اللہ نے جواب دیا: اے امیر المؤمنین! ایسا نہ کریں کیونکہ لوگوں نے مختلف مسائل میں مختلف اقوال کو اختیار کیا ہے، وہ بعض احادیث کو قبول کرتے ہیں تو بعض کو رد کرتے ہیں۔ ہر شہر کے رہنے والے جو ان کے پاس پچھلوں سے علم چلا آ رہا ہے اس کو حاصل کرتے ہیں، اس پر عمل کرتے ہیں اور علماء کے اختلافات میں سے اس کو اپنے لیے بطور مذہب اختیار کرتے ہیں۔ جس چیز کے دین ہونے کا وہ اعتقاد رکھتے ہیں، انہیں اس سے لوٹنا ایک سخت بات ہوگی۔ پس ہمیں لوگوں کو ان کے حال اور جس پر وہ عمل کرتے ہیں اور جس کو انہوں نے علماء کے اختلافات میں سے اپنے لیے اختیار کیا ہے، پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اس پر خلیفہ منصور نے کہا: میری عمر کی قسم! اگر آپ میری بات مان لیتے تو میں اس کے مطابق حکم جاری کر دیتا۔“

بعض تاریخی روایات میں یہ بھی ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے بھی امام مالک رحمہ اللہ کو یہ تجویز پیش کی تھی کہ مؤطا کو کعبہ پر لٹکا کر لوگوں کو اس پر عمل کا پابند بنادیتے ہیں تو امام مالک رحمہ اللہ نے اس سے انکار کر دیا۔ ابو نعیم اصبہانی رحمہ اللہ عبد اللہ بن عبد الحکم رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سمعت مالك ابن أنس يقول: شاورني هارون الرشيد في ثلاث في أن يعلق المؤطا في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه . . . فقلت يا أمير المؤمنين أما تعليق المؤطا في الكعبة فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع فافترقوا في الآفاق وكل عند نفسه مصيب . . . فقال: وفقك الله يا أبا عبد الله .“ (۳)

”میں نے امام مالک رحمہ اللہ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ مجھ سے خلیفہ ہارون الرشید نے تین چیزوں کے بارے میں مشورہ کیا۔ پہلی

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۵۹/۳

۲۔ تكملة الطبقات الكبرى: ص ۲۴۰

۳۔ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ۳۳۲/۶

اجتماعی اجتماع اور اس کی شرعی حیثیت۔۔۔ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا: اے امیر المؤمنین! جہاں تک بات تو یہ تھی کہ 'موطا' کو بیت اللہ پر لٹکا کر لوگوں کو اس پر عمل کا پابند بنادیا جائے۔۔۔ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا: اے امیر المؤمنین! جہاں تک 'موطا' کو بیت اللہ پر لٹکانے کا معاملہ ہے تو اللہ کے رسول ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں فروعات دین میں اختلاف ہوا پس وہ مختلف علاقوں میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر ایک اپنی رائے کو صحیح سمجھتا تھا (لہذا ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے متبعین کے درمیان بھی اسی بنیاد پر اختلاف ہوا ہے)۔۔۔ اس پر خلیفہ نے کہا: اے ابوعبداللہ! اللہ تجھے اور علم کی توفیق دے۔“

## فتاویٰ عالمگیری کی تالیف

رانج فقہی قوال کی تدوین کی ایک سنجیدہ کوشش برصغیر پاک و ہند میں مغل بادشاہ سلطان اورنگزیب عالمگیر کے دور میں ہوئی ہے۔ اورنگزیب عالمگیر نے علماء کی ایک جماعت کو شیخ نظام الدین رحمہ اللہ کی صدارت میں اس کام پر مامور کیا۔ اس فتاویٰ کی تدوین پر کم و بیش دس لاکھ کا خرچ آیا تھا اور اس میں ایک لاکھ کے قریب مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔ اس فتاویٰ میں مسائل کی ترتیب فقہ حنفی کی معروف کتاب 'الردیۃ' سے لی گئی ہے۔ یہ کتاب قانون سازی کے منہج و اسلوب پر نہیں ہے بلکہ اس میں فقہ حنفی کے مفتی بہ اور رانج قوال کو مختلف ابواب کے تحت جمع کر دیا گیا ہے۔ اس فتاویٰ کی تدوین گیارہویں صدی ہجری کے آخری ربع میں ہوئی اور اس تکمیل میں تقریباً آٹھ سال صرف ہوئے۔ ایک خاص فقہی مذہب کے دائرے میں اجتماعی اجتہاد کی یہ ایک اہم مثال ہے۔ محمد یوسف فاروقی لکھتے ہیں:

”بعد ازاں اورنگزیب عالمگیر (۱۰۶۸ھ-۱۱۱۸ء) نے علم فتاویٰ کو عروج پر پہنچا دیا۔ عالمگیر خود بھی فقہی اصول و جزئیات پر عبور رکھتے تھے اور علماء و فقہاء کے لیے علمی مجالس کا اہتمام کرتے تھے، انہوں نے شیخ نظام لدین برہان پوری رحمہ اللہ کی سربراہی میں ایک بڑی کمیٹی تشکیل دی جس میں ہندوستان بھر کے چیدہ چیدہ علماء شریک تھے۔ مؤرخین نے اس کمیٹی کے ۲۷ یا ۲۸ علماء کے حالات زندگی کو جمع کیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری کا منصوبہ تقریباً آٹھ سال میں مکمل ہوا۔ یہ فتاویٰ بھی حنفی مکتب فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں احناف کی ان آراء کو لیا گیا ہے جو مفتی بہ ہیں۔ اگر کسی مسئلہ میں ایک سے زائد اقوال پائے جاتے ہیں اور ان میں کوئی بھی دلائل کی بنیاد پر قابل ترجیح نہیں ہے تو ان تمام اقوال کو بیان کر دیا گیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری عربی زبان میں مدون ہوا تھا، عام لوگوں کے استفادہ کے لیے عالمگیر نے اپنے دور میں ہی اس کا فارسی ترجمہ کرایا تھا، بعد میں اس کا اردو ترجمہ سید امیر علی ملیح آبادی رحمہ اللہ نے کیا جو فتاویٰ ہندیہ کے نام سے شائع ہوا۔“ (۱)

قاضی و نج حضرات مقدمات کا فیصلہ کرتے وقت اس 'فتاویٰ' سے رہنمائی تو لیتے تھے لیکن اس کو ملکی قانون کی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ محمد طفیل ہاشمی لکھتے ہیں:

”گیارہویں صدی ہجری رسترہویں صدی عیسوی میں اورنگ زیب عالمگیر نے شیخ نظام کی سربراہی میں مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی تشکیل دی تاکہ وہ ایک ایسی جامع کتاب مدون کریں جس میں ظاہر الروایۃ کے وہ تمام مسائل آجائیں جنہیں علماء کا حسن قبول حاصل ہوا ہو۔ یہ کتاب جسے فتاویٰ عالمگیری یا 'الفتاویٰ الہندیہ' بھی کہتے ہیں، فقہ کی متداول کتب کے اسلوب پر ہے۔ اگرچہ فتاویٰ عالمگیری کو نیم سرکاری حیثیت حاصل تھی، لیکن نہ تو یہ کسی مجموعہ قوانین کی طرح واجب العمل رہا اور نہ اسلوب و ترتیب میں یہ مجموعہ ہائے قوانین سے مشابہ ہے، البتہ اس میں ہر مسئلے سے متعلق مفتی بہ اقوال درج ہیں۔۔۔ ہندوستان کے عدالتی نظام میں اس کا مؤثر کردار رہا ہے۔“ (۲)

## مجلہ احکام عدلیہ کی تنفیذ

تیرہویں صدی ہجری کے اخیر میں سلطنت عثمانیہ میں اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ فقہ کی ضخیم کتب کا خلاصہ نکال کر اسے جدید اسلوب میں ایک قانونی ضابطے کی شکل دے دی جاتا کہ قاضیوں کے لیے فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔ اس مقصد کے پیش نظر ایک ضابطہ دیوانی مدون کیا گیا جس کا نام 'مجلۃ الأحکام العدلیۃ' ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار اس 'مجلہ' کی تدوین کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے لکھتے

۱۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حیات، فکر اور خدمات: ص ۲۰۱

۲۔ ایضاً: ص ۱۷۳-۱۷۴

ہیں:

”جدید قائم کردہ دنیاوی عدالتوں (نظامیہ) کو اکثر اوقات عام دیوانی قانون کے معاملات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے، لیکن جوں کو عام طور پر علم فقہ سے پوری واقفیت حاصل نہیں ہوتی، اس لیے یہ ترین مصلحت سمجھا گیا کہ مذہبی عدالتوں کے صدر ہی کو بیک وقت ان دنیاوی عدالتوں کا صدر بھی مقرر کیا جائے۔ یہ انتظام تسلی بخش ثابت نہ ہوا، اس لیے اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قانونی معاملات کے متعلق ضروری امور کو ایک ضابطہ کی صورت میں تشکیل دے دیا جائے جس کا آسانی کے ساتھ مطالعہ کیا جاسکے اور اس کے مقابلے میں فقہ کی ضخیم کتابوں کے دیکھنے کی ضرورت نہ رہے۔“ (۱)

اس ضابطہ دیوانی کی تکمیل و تدوین ۱۲۸۵ھ تا ۱۲۹۳ھ کے مابین ہوئی ہے اور اس کو سات علماء پر مشتمل ایک کمیٹی نے مکمل کیا ہے جس کے صدر احمد جودت پاشا تھے۔ اس ضابطہ کو شعبان ۱۲۹۳ھ میں سلطانی فرمان کے ذریعے دولت عثمانیہ کی تمام عدالتوں میں نافذ کر دیا گیا ہے۔ محمد طفیل ہاشمی لکھتے ہیں:

”سرکاری سطح پر جو نسبتاً واقعہ کو پیش ہمیں نظر آتی ہے، وہ حکومت عثمانیہ کے مجموعہ قوانین مدنی ‘مجلۃ الأحکام العدلیۃ’ کی ہے۔ حکومت عثمانیہ نے احمد جودت پاشا ناظم محکمہ احکام عدلیہ کی زیر صدارت ایک سات رکنی مجلس قائم کی۔ مجلس نے تقریباً نو سال کی محنت کے بعد ۱۲۹۳ھ میں مجلہ کی تالیف مکمل کی جو سلطان ترکی کے حکم سے جاری کر دیا گیا۔“ (۲)

لیکن اس کے باوجود یہ مجلہ تمام معاملات میں واحد سند نہیں تھا بلکہ قاضیوں کو یہ اجازت تھی کہ وہ فقہ حنفی کی دیگر کتب کا مطالعہ کر کے کسی قضیے کا فیصلہ کریں اور انہوں نے اس اجازت کو استعمال بھی کیا ہے۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مجلہ بھی تمام معاملات متعلقہ کے لیے واحد سند تھا۔ قاضیوں کو اس معاملہ میں پوری آزادی حاصل تھی کہ حنفی فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد اپنے نتائج کا استنباط کریں اور یہ آزادی فی الحقیقت استعمال بھی کی جاتی رہی۔“ (۳)

## دور جدید میں فقہی قانون سازی کی تاریخ

دور جدید میں مختلف اسلامی ممالک نے انگریزوں، فرانسیسیوں، اتحادیوں اور جاپانیوں سے آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنی ریاستوں میں اسلامی قانون سازی کی طرف قابل قدر نہ سہی لیکن کسی قدر پیش رفت کی ہے۔ مصر، ایران، عراق، اردن، شام، انڈونیشیا، ملائیشیا، سوڈان، مراکش، تیونس، لیبیا، افغانستان، سعودی عرب اور پاکستان میں اس معاملے میں خاصی پیش رفت ہوئی۔ ذیل میں ہم عالم اسلام کے تین نمائندہ ممالک مصر، سعودی عرب اور پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے حوالے سے ہونے والی سیاسی و آئینی جدوجہد کا ایک مختصر جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

## مصر میں قانون سازی کی تاریخ

دوسری صدی ہجری میں امام شافعی رحمہ اللہ نے مصر کو اپنے جدید مذہب کی نشر و اشاعت کے لیے منتخب کیا اور قاہرہ ہی میں ۲۰۴ھ میں وفات پائی۔ فاطمی اسماعیلی خلفاء کے دور میں مصر کی عدالتوں میں شافعی مذہب کے مطابق فیصلے ہوتے تھے۔ سلطان صلاح الدین ایوبی رحمہ اللہ (۱۱۳۸ تا ۱۱۹۳ء) نے مصر پر حملہ کر کے اسماعیلیوں کی حکومت ختم کر دی اور ایوبیہ خاندان کی حکومت قائم کی۔ حکومت ایوبیہ کے دور اقتدار میں بھی شروع شروع میں فقہ شافعی ہی کا غلبہ رہا، جبکہ بیہر س نے اپنے زمانہ اقتدار (۱۳۰۸ تا ۱۳۰۹ء) میں چار قاضی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی مقرر کیے لیکن ان میں بھی قاضی شافعی کو ترجیح ہوتی تھی۔ دولت عثمانیہ کے نویں سلطان سلیم اول نے اپنے زمانہ خلافت (۱۵۱۲ تا ۱۵۲۰ء) میں مملوک سلاطین کی

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ: ۵۸۵/۱۸

۲۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، حیات، فکر اور خدمات: ص ۱۷۳-۱۷۴

۳۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ: ۵۸۶/۱۸

162 .....اجتماعی اقتصاد اور اس کی شرعی حیثیت.....

اڑھائی سو سالہ حکومت ختم کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ دولت عثمانیہ کے دور میں مصر میں خفیہ فقہ کے مطابق فیصلے ہوتے رہے۔

اسماعیل بن ابراہیم پاشا (۱۸۳۰ تا ۱۸۹۵ء) نے ۱۸۶۳ء میں مصر کی حکومت سنبھالی اور سلطنت عثمانیہ کے حکمران سلطان عبد العزیز (۱۸۶۱ تا ۱۸۷۶ء) کی طرف سے اسے ’خد یوی‘ کا خطاب دیا گیا۔ ۱۸۷۴ء میں مصر کے حاکم اسماعیل پاشا کی طرف سے ایک فرمان جاری ہوا جس کے مطابق مصر عدالتی اور انتظامی لحاظ سے پوری طرح آزاد ہو گیا۔ مفتی سید عبدالقیوم جالندھری لکھتے ہیں:

”اسماعیل پاشا کے فرمان ۱۲ جمادی الاول ۱۲۹۱ھ (۱۸۸۴ء) کی بناء پر مصر کو استقلال حاصل ہوا اور وہ آزاد ہو گیا۔“<sup>(۱)</sup>

مصر میں اسی عرصے میں ایک اصلاحی تحریک بھی جاری تھی جو ’مذہب السلف الصالح‘ کی تحریک کہلاتی ہے۔ اس تحریک نے بھی بعد ازاں مصر میں قانون سازی کے عمل پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ ڈاکٹر سحیحی محمد صانی لکھتے ہیں:

”مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو ’تحریک سلفیہ‘ یا ’مذہب السلف الصالح‘ کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۳۹ء تا ۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاذ امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ء تا ۱۹۰۵ء) مفتی مصر نے جاری کی۔۔۔ مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہراندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے۔۔۔ انہیں اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔“ (۲)

مصر کے حکمران اسماعیل پاشا نے اسی تحریک سے متاثر ہو کر استاذ مونوری کو یہ کام سونپا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ڈھالیں۔ شیخ عبدالرحمن عبدالعزیز القاسم لکھتے ہیں:

”فقد كلفت الحكومة المصرية سنة ١٨٧٥ الأستاذ مونوري وهو محام فرنسي وكان مقيماً في مصر بوضع تقنيات للمحاكم المختلطة على غرار التقنيات الفرنسية فوضع بناءً على ذلك التقنين المدني وتقنين التجارة البرية وتقنين التجارة البحرية وتقنين المرافعات وتقنين العقوبات وتقنين تحقيق الجنايات.“ (٣)

”۱۸۷۵ء میں مصری حکومت نے ایک فرانسیسی وکیل استاذ مونوری، جو مصر میں مقیم تھے، کو مختلط عدالتوں کے لیے فرانسیسی قانون سازی کے طرز پر قوانین وضع کرنے کا کام سونپا۔ پس استاذ مونوری نے فرانسیسی قانون کو مد نظر رکھتے ہوئے مصر کے مدنی قوانین (civil laws) بری و بحری تجارت کے قوانین، دعویٰ دائر کرنے کے قوانین، جرائم کی سزا اور ان کی تحقیق کے قوانین وضع کیے۔“

یہ قانون ’مخلوط قانون مدنی‘ کے نام سے ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔ ڈاکٹر صبحی محمد صانی لکھتے ہیں:

”اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں غیر ملکیتوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔“ (۴)

۱۸۸۳ء میں ایک اطالوی استاذ موروند نے حکومت کے کہنے پر ”ملکی قانون مدنی“ وضع کیا۔ شیخ عبدالرحمن عبدالعزیز القاسم لکھتے ہیں: ”کما وضع الأستاذ الإيطالي موروند التقنين المدني الأهل سنة ۱۸۸۳۔“ (۵)

”جیسا کہ ایک اطالوی استاذ موروند نے (حکومت کی ایما پر) ۱۸۸۳ء میں ملکی قانون وضع کیا۔“

۱۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۷۶

۲۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۱-۱۱۳

٣- الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية: ص ٢٢٩

۴۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۰

٥- الإسلام وتقنين الأحكام: ص ٢٢٩



فی حل مشکلات الأوقاف، رکھا۔ یہ قانون ۶۴۶ دفعات پر مشتمل تھا اور ۱۸۹۳ء میں طبع ہوا۔“

ان کی تیسری کتاب 'قانون الأحوال الشخصية' عائلی قوانین سے متعلق تھی۔ ڈاکٹر صبحی محمد صانی لکھتے ہیں:

”اس کے علاوہ حکومت مصر نے خفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام (یعنی عائلی قوانین) کی تدوین کا کام محمد قدری پاشا مرحوم کے سپرد کیا، چنانچہ انہوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح، طلاق، اولاد، نابالغ کی سرپرستی، حجر (روکنا)، ہبہ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند قرار پائی۔“ (۱)

۱۹۲۰ء تک مصر کی عدالتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے رائج ترین قول کے مطابق فیصلے ہوتے تھے۔ مفتی سید عبدالقیوم جالندھری لکھتے ہیں:

”قانون ترتیب محاکم شرعیہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے رائج ترین اقوال پر عمل کیا جاتا تھا لیکن قانون ۲۵ (۱۹۲۰ء) میں قاضی کو اختیار دیا گیا کہ وہ فقہ عدت مفقود وغیرہ معین مسائل میں امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال پر بھی عمل کرنے کا مجاز ہے۔“ (۲)

دوسری طرف تحریک سلفیہ شیخ جمال الدین افغانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹۷ء) اور شیخ مفتی محمد عبدہ رحمہ اللہ (متوفی ۱۹۰۵ء) کی وفات سے رکی نہیں بلکہ اس تحریک کو شیخ رشید رضا رحمہ اللہ (۱۸۶۵ تا ۱۹۴۵ء) اور جامعہ ازہر کے شیخ مصطفیٰ المراغی رحمہ اللہ (۱۸۸۱ تا ۱۹۴۵ء) کی صورت میں دو نئے امام مل گئے۔ ان حضرات نے مصری قانون میں تمام مذاہب اسلامیہ سے استفادہ کی فکر کو جاری رکھا جس کی وجہ سے اسی دوران حکومت مصر نے مذاہب اربعہ کے کبار علماء کی ایک کمیٹی بنادی۔ اُستاد محمد سلام مدکور لکھتے ہیں:

”عملت الحكومة على تأليف لجنة من كبار الفقهاء والمشرعين لوضع قوانين تؤخذ من الفقه الإسلامى من غير تقيد بمذهب معين مع مراعاة روح العصر فألفت لجنة من كبار علماء المذاهب الأربعة.“ (۳)

”حکومت مصر نے کبار فقہاء اور ماہرین قانون پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دینے کا پروگرام شروع کیا تاکہ وہ کسی معین مذہب کی تقلید کی بجائے تمام مذاہب اسلامیہ سے استفادہ کرتے ہوئے زمانے کے حالات و روح کے مطابق قوانین وضع کرے۔ پس حکومت نے مذاہب اربعہ کے کبار علماء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی۔“

اس کمیٹی کی کوششوں سے کئی ایک قانونی مسودات تیار ہوئے۔ اُستاد محمد سلام مدکور رحمہ اللہ ان مسودات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے

ہیں:

”فوضعت اللجنة مشروع قانون للزواج والطلاق وما يتعلق بهما طبع سنة ۱۹۱۶ م ثم أعيد طبعه بعد تنقيح فيه سنة ۱۹۱۷ م.“ (۴)

”پس اس کمیٹی نے نکاح، طلاق اور ان سے متعلقات پر مبنی اپنا پراجیکٹ مکمل کر لیا جو ۱۹۱۶ء میں طبع ہوا اور ۱۹۱۷ء میں اس کو دوبار تنقیح کے بعد شائع کیا گیا۔“

لیکن بعض خفی مقلد علماء کہ جن کا عوام الناس میں خاصا اثر تھا، نے صرف خفی مذہب پر مبنی قانون سازی ہی کو تقنین کا صحیح منہج قرار دیا اور قانون سازی کی ان اجتماعی کوششوں کا سختی سے رد کیا۔ پس حکومت اس کمیٹی کی سفارشات پر کوئی قانون سازی نہ کر سکی۔ اُستاد محمد سلام مدکور رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

۱۔ فلسفہ شریعت اسلام: ص ۱۱۰-۱۱۱

۲۔ قوانین اسلامی ممالک: ص ۶۷

۳۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۶۳/۳

۴۔ أيضاً



”مع هذا فكانت المعارضة في إخراجة قوية من بعض رجال الدين ومن تأثروا بهم لذا لم يخرج هذا المشروع إلى التنفيذ ولم يصدر به القانون .“<sup>(۱)</sup>

”لیکن اس کے ساتھ ہی بعض علماء اور ان کے حلقہ فکر سے متعلق عوام الناس نے اس قانون کی اشاعت پر شدید رد عمل کا اظہار کیا جس

کی وجہ سے یہ پراجیکٹ (project) نافذ نہ ہو سکا اور نہ ہی اس کی بنیاد پر کوئی قانون جاری ہوا۔“

علماء کی ان اجتماعی کوششوں کا اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ فقہ حنفی کے بعض ایسے مسائل کہ جن کی بنیاد پر قانون سازی میں عوام الناس کی مصالح کو بہت زیادہ ضرر پہنچنے کا اندیشہ تھا، میں حکومت نے دوسرے فقہی مذاہب کی آراء کو اختیار کرتے ہوئے کچھ جزوی قانونی ترامیم جاری کیں۔ اُستاد محمد سلام مدکور رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وإنما اكتفى ولاية الأمر بمعالجة بعض الأمور التي وضع عدم مطابقة المذهب الحنفي فيها لمصالح الناس فصدر القانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٠م والقانون رقم ٥٦ سنة ١٩٢٣م بوضع حد أدنى لسن الزواج والقانون ٢٥ سنة ١٩٢٩م وكل هذه القوانين نظمت بعض مسائل الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج وبالنفقة والعدة والطلاق والنسب والمهر والحضانة والمفقود وما إلى ذلك وإن كان القانون الأول ٢٥ سنة ١٩٢٠م أخذ من المذاهب الأربعة فإن القوانين الآخرين الصادرين في سنة ١٩٢٣م وسنة ١٩٢٩م لم يتقيدا بالمذاهب الأربعة .“<sup>(۲)</sup>

”ہاں حکمرانوں نے اس کمیٹی کے وضع کردہ قانون کی روشنی میں بعض ان قانونی پیچیدگیوں کی اصلاح کر لی، جن میں فقہ حنفی کی مصلحت عامہ سے عدم مطابقت بہت واضح تھی۔ پس ۱۹۰۲ء میں قانون نمبر ۲۵، ۱۹۲۳ء میں قانون نمبر ۵۶ جاری ہوا جس میں شادی کی کم سے کم عمر کو متعین کیا گیا تھا۔ اسی طرح ۱۹۲۹ء میں بھی قانون نمبر ۲۵ جاری ہوا۔ ان تمام قوانین کی وجہ سے عائلی زندگی مثلاً نکاح، نفقہ، عدت، طلاق، نسب، مہر، حضانت اور مفقود الخبر وغیرہ سے متعلق بعض پیچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل حل ہو گئے۔ ۱۹۲۰ء میں صادر ہونے والا قانون اگرچہ مذاہب اربعہ سے لیا گیا تھا لیکن ۱۹۲۳ء اور ۱۹۲۹ء کے قانون میں تو مذاہب اربعہ کی قید بھی نہیں تھی (بلکہ وہ بعض تابعین رحمۃ اللہ علیہم اور دوسرے فقہی مذاہب کی آراء پر مبنی تھا)۔“

مصری فقہاء میں بالخصوص اور اب تو عالم اسلام میں بالعموم یہ فکر بہت تیزی سے پھیل رہی ہے کہ تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان سے قانون سازی اور جدید فتاویٰ میں استفادہ کیا جائے۔ یہ ایک بہت ہی عمدہ رائے اور امت مسلمہ کے اتحاد کے لیے اُز بس ضروری قدم ہے۔ معروف شامی فقیہ اُستاد مصطفیٰ الزرقاء رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ویری بعض المفكرين من علماء العصر أن مجموعة المذاهب الاجتهادية يجب أن تعتبر كمذهب واحد كبير في الشريعة وكل مذهب فردي منها كالْمذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وغيرها يعتبر في هذا المذهب العام كالآراء والأقوال المختلفة في المذهب الفردي الواحد فيرجع علماء الأمة ويختارون منها للتقنين في ميدان القضاء والفتيا ما هو أوفى بالحاجة الزمنية ومقتضيات المصلحة في كل عصر وهذا رأي شديد .“<sup>(۳)</sup>

”عصر حاضر کے بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ تمام فقہی مذاہب کے مجموعے کو شریعت اسلامیہ میں ایک بہت بڑے فقہی مذہب کے طور پر لینا چاہیے۔ ان مذاہب میں سے ہر ایک مثلاً حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی وغیرہ کو اس ایک بڑے عمومی مذہب میں ایسا ہی سمجھنا چاہیے جیسا کہ

۱۔ أبحاث هيئة كبار العلماء: ۱۹۳/۳

۲۔ أيضاً

۳۔ المدخل الفقهي العام: ۲۰۹/۱-۲۱۰



”اجتماعی اجتناب اور اس کی شرعی حیثیت“

”پھر حکومت مصر نے ایک فقہی مذہب کی پابندیوں سے نکلنے کے لیے ایک نیا قدم اٹھایا اور ۹ دسمبر ۱۹۳۶ء میں وفاقی کابینہ نے وزارت عدل و انصاف کی ایک سفارش کہ جس میں اس مسئلے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دینے کی تجویز دی گئی تھی، کی حمایت کی۔ اس تجویز میں یہ تھا کہ یہ کمیٹی ایک ایسے قانونی منصوبے کا آغاز کرے گی کہ جس کے ذریعے عائلی قوانین سے متعلق مسائل، اوقاف، وراثت اور وصیت وغیرہ کے بارے میں قانون سازی کی جائے گی۔ یہ قانون سازی صرف ایک فقہی مذہب کے دائرے میں رہ کر نہیں ہوگی بلکہ کمیٹی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جمیع فقہاء کے فتاویٰ اور خصوصاً ان آراء سے استفادہ کرے جو لوگوں کی مصالح اور خارج میں موجود معاشرتی تبدیلیوں کے لیے مناسب و مفید ہوں۔ کمیٹی کو یہ بھی اختیار تھا کہ وہ جس مسئلے میں یہ محسوس کرے کہ اس کے بارے میں شکایت عام ہے یا اس میں قانون سازی کی شدید ضرورت ہے تو وہ اس مسئلے کو قانون سازی کے لیے بنیاد بنا سکتی ہے۔“

اس کمیٹی نے جلد ہی اپنے کام کا آغاز کر دیا اور سب سے پہلے قانون وراثت کو مدون کیا کیونکہ اس میں اختلافات بہت کم ہیں۔ کمیٹی نے معاشرے میں پائے جانے والے بعض جدید مسائل و اسباب کے تناظر میں کچھ ایسے قوانین بھی مرتب کیے جو معروف فقہی مذاہب کے مطابق نہ تھے۔ استاذ محمد سلام مدکور رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وقد بدأت بالنظر في مشروع قانون الموارث لأن التغيير فيه ضئيل فخرج في سنة ۱۹۴۳ م برقم ۷۷ شاملاً لجميع أحكام الإرث . . . ومن أهم القواعد التي جاء بها القانون مغايراً لما كان عليه العمل توريث الإخوة والأخوات مع الجد الصحيح بعد أن كان حاجباً لهم وكذلك الرد على أحد الزوجين بما بقي بعد فرضه إذا لم يوجد للمتوفى أي قريب يرثه فهو أولى بما بقي من العاصب السببي .“ (۱)

”اس کمیٹی نے اپنے کام کا آغاز قانون وراثت سے کیا کیونکہ اس میں تبدیلی نسبتاً کم تھی۔ پس ۱۹۴۳ء میں جمیع احکام وراثت پر مشتمل قانون ۷۷ جاری ہوا۔ اس قانون کے ان اہم ضوابط میں سے کہ جو معمول بہ فتاویٰ کے خلاف ہیں، ایک یہ ہے کہ بھائیوں اور بہنوں کو جد صحیح کی موجودگی میں اس وقت بھی وارث شمار کیا گیا ہے جبکہ دادا ان کو محروم کر رہا ہو۔ اسی طرح میاں یا بیوی میں سے ایک اگر فوت ہو جائے تو خستیت ذوی الفروض اپنا حصہ لینے کے بعد بھی ان میں کوئی ایک ذوی الفروض رشتہ داروں کو ورثہ کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال لے سکتا ہے بشرطیکہ متوفی کا کوئی قریبی رشتہ دار (عصبہ نسبی) موجود نہ ہو کیونکہ میاں، بیوی کا تعلق عصبہ سببی (مالک اور اس کے آزاد کردہ غلام کے تعلق) کی نسبت زیادہ قربت کا ہوتا ہے۔“

اسی طرح کی قانون سازی اس کمیٹی نے قانون وقف کے بارے میں بھی کی اور اسے تقریباً قانون وراثت کے قریب پہنچا دیا۔ استاذ محمد سلام مدکور رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ثم في سنة ۱۹۴۶ م صدر القانون رقم ۴۸ معدلاً لبعض أحكام الوقف وقد أخذ هذا القانون في الغالب أحكامه من مختلف أقوال الفقهاء في سائر المذاهب متوخياً ما يحقق مصلحة الناس ولا يعرقل نظمهم الاقتصادية ومن أهم قواعد هذا القانون أنه قرب أحكام الوقف من أحكام الميراث وعلى كل فقد ألغى الوقف الأهلي كله بالقانون ۱۸۰ لسنة ۱۹۵۲ م .“ (۲)

”پھر ۱۹۴۶ء میں قانون ۴۸ صادر ہوا جس کے ذریعے وقف کے بعض احکام کو تبدیل کیا گیا۔ اس قانون کے اکثر ضوابط کو تمام مذاہب کے مختلف فقہاء کی آراء سے اخذ کیا گیا تھا اور اس کے ذریعے ایسے قوانین کی خواہش کی گئی ہے جن سے لوگوں کی مصالح پوری ہوں اور جو ملک کے اقتصادی نظام میں رکاوٹ پیدا نہ کریں۔ اس قانون کے اہم ضوابط میں سے ایک یہ ہے کہ قانون وقف کو قانون میراث کے قریب کر دیا گیا ہے اور ملکی وقف کے جمیع قوانین کو ۱۹۵۲ء میں قانون ۱۸۰ کے ذریعے ختم کر دیا گیا ہے۔“







اجتماعی اجتناب اور اس کی شرعی حیثیت۔ تمام سعودی علماء نے اس کی بالاتفاق تردید کی۔ اس کے بعد ۱۴۲۶ھ میں اہل علم کی ایک مختصر جماعت نے اپنی بعض کتابوں اور رسائل میں اس دعوت کو دوبارہ عام کیا ہے۔ اللہ ہمیں اور اس قلیل جماعت کو اس مسئلے میں اپنے حکم سے ہدایت دے کہ جس میں اختلاف ہوا ہے کیونکہ وہی وہ ذات ہے جو جس کو چاہتی ہے سیدھے رستے کی ہدایت دیتی ہے۔“

اسلامی قانون سازی میں سعودی عرب کا تجربہ باقی اسلامی ممالک کی نسبت بالکل ہی ایک منفرد تجربہ ہے اور بعض شعبوں میں مثلاً فوجداری قوانین (شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ) میں سعودی عرب کی شرعی عدالتوں کے فیصلے پوری دنیا کے لیے قابل اتباع اور ایک ماڈل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اب ہم پاکستان میں قانون سازی کی تاریخ کا جائزہ قدرے تفصیل سے لیتے ہیں۔

## پاکستان میں قانون سازی کی تاریخ

اگست ۱۹۴۷ء میں انگریزوں نے ”قانون آزادی ہند ایکٹ“ کے تحت ہندوستان کو دو حصوں انڈیا اور پاکستان میں تقسیم کر دیا۔ اس ایکٹ میں یہ درج تھا کہ انڈیا اور پاکستان کی قانون ساز اسمبلیاں جب تک اپنے ممالک کے لیے کوئی آئین وضع نہیں کر لیتی وہ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ مجریہ ۱۹۳۵ء کے تحت نظم و نسق چلاتی رہیں گی۔ پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں نافذ ہوا اور اس دوران تقریباً آٹھ یا نو سال مملکت پاکستان میں انگریزوں کے چھوڑے ہوئے قوانین کے مطابق فیصلے ہوتے رہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”عدالتی امور بھی انگریزوں کے چھوڑے ہوئے قوانین کے تحت چلائے جاتے رہے مثلاً تعزیرات پاکستان ۱۸۶۰ء ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء ضابطہ دیوانی ۱۹۰۸ء اور پولیس ایکٹ ۱۸۱۸ء وغیرہ۔ تمام قوانین جو انگریزی استعمار کے دور میں نافذ کیے گئے تھے جوں کے توں جاری رہے اور سالہا سال تک ان میں کسی تبدیلی کا ذکر تو کیا ان میں ضروری رد و بدل پر بھی کسی نے سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ آزاد ملک کے آزاد شہریوں کے لیے پولیس ایکٹ بھی من و عن وہی نافذ کر دیا گیا اور آج تک نافذ ہے جو انگریز حکمرانوں نے اپنے غلاموں کو کنٹرول کرنے کے لیے بنایا تھا۔“<sup>(۱)</sup>

اس دوران اگرچہ حکمران طبقہ تو کسی اسلامی قانون کے نفاذ میں عدم دلچسپی کا اظہار کرتا ہی رہا لیکن ملک کے نامور علماء اور دینی جماعتوں کے قائدین نے اس سلسلے میں خصوصی تحریک چلائی اور اس وقت کے چند جید اصحاب علم مولانا سید ابوالاعلیٰ علی مودودی، سید سلیمان ندوی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا ظفر احمد عثمانی، مولانا عبدالحامد بدایونی، مولانا ظفر احمد انصاری، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور سردار عبد الرب نشتر رحمہ اللہ کی کوششوں سے پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں ایک قرارداد منظور کی جو قرارداد مقاصد کے نام سے معروف ہوئی۔ ڈاکٹر جسٹس (ر) تنزیل الرحمن لکھتے ہیں:

”۱۹۴۹ء میں پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے قرارداد مقاصد منظور کی جس کی رو سے پاکستان پر اللہ کی حاکمیت کے اصول کو تسلیم کرتے ہوئے اس مقصد کی تکمیل کا ذمہ لیا گیا کہ مسلمانوں کو اس قابل بنایا جائے گا کہ وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنی زندگی کو ان اسلامی تعلیمات اور مقتضیات کے مطابق ڈھال سکیں جو قرآن پاک اور سنت رسول میں متعین ہیں۔“<sup>(۲)</sup>

ڈاکٹر محمود احمد غازی اس قرارداد کی اہمیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”یہ قرارداد آج تک ایک متفق علیہ قانونی اور دستوری دستاویز کے طور پر پاکستان کے ہر دستور میں شامل رہی ہے... افسوس ہے اس طرح کی کوئی جامع اور متفق علیہ دستاویز مسلم دنیا کے کسی اور ملک کے دستور میں شامل نہیں ہے... اس قرارداد میں مسلمانوں کی تاریخ میں پہلی بار بلکہ دنیا کی تاریخ میں بھی پہلی بار اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ دور جدید کے تمام جمہوری تصورات کو اسلام کے دستوری احکام سے اس طرح ہم آہنگ کر دیا جائے کہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ اسلامی تعلیم کے فلاں پہلو کی خلاف ورزی کی گئی ہے اور جمہوری تصورات کا بڑے سے بڑا

۱۔ علم اصول فقہ ایک تعارف: ۱۸۸/۳

۲۔ مجموعہ قوانین اسلام: ۱۵۱-۱۶





173۔ اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت۔

اکتوبر ۱۹۵۸ء میں پاکستان میں مارشل لاء لگنے کی وجہ سے ۱۹۵۶ء کا مین کالعدم قرار پایا۔ جبکہ ۱۹۶۱ء میں مارشل لاء حکومت نے مغربی پاکستان میں ’نفاذ شریعت آرڈیننس‘ جاری کیا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”۱۹۶۱ء میں اس وقت کی حکومت مغربی پاکستان (اب پاکستان) نے ’نفاذ شریعت آرڈیننس‘ جاری کیا جن کے مطابق مسلم عائلی قوانین سے متعلق تمام معاملات مثلاً شادی، طلاق، حضانت، وراثت، ہبہ اور وقف کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ یہ سب معاملات شریعت کے مطابق طے ہوں گے۔ ان موضوعات سے متعلق اسلامی احکام کو تحریری طور پر مدون کیے بغیر براہ راست شرعی قوانین نافذ کر دیے گئے۔“ (۱)

۱۹۶۲ء ہی میں اس وقت کے گورنر مغربی پاکستان نے ایک قانون نافذ کیا جس کے مطابق اگر کوئی ایک فریق بھی نکاح، طلاق، وراثت اور وصیت وغیرہ جیسے خانگی و معاشرتی معاملات میں شریعت کے مطابق فیصلہ چاہے گا، تو فریقین کے مابین رائج الوقت قانون کی بجائے شریعت کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ اس میں ایک استثناء پھر بھی باقی رہا۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لیکن اس میں ایک استثناء موجود رہا، جس کا ما حاصل یہ تھا کہ والیان ریاست یا وہ لوگ جن کو اس قانون کی رو سے خاص استحقاق حاصل تھا، ان کے لیے وراثت کا قانون انگریزوں کے اصول، ہی پر جاری رہے گا۔ وہ یہ تھا کہ نواب یا جاگیردار کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث ہوگا اور سب سے بڑے بیٹے کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا وارث ہوگا۔ اس میں چھوٹے بیٹوں، بیٹیوں، بہنوں سب کو ہر قسم کی جائیداد کے حق وراثت سے محروم کر دیا گیا تھا۔ یہ قانون برصغیر میں کم و بیش سو سال جاری رہا۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ خواتین کے حقوق کی علمبردار کسی تنظیم نے کبھی اس کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھائی۔“ (۲)

گورنر پاکستان ملک محمد امیر خان نے اسی دوران ایک ایسے آرڈیننس کا بھی اجراء کیا جس میں طوائفوں کے پیشے کو ممنوع اور قابل سزا جرم قرار دیا گیا۔ نتائج سے قطع نظر فی نفسہ یہ ایک خوش آئند اقدام تھا۔

۱۹۶۲ء ہی میں فیلڈ مارشل ایوب خان کے دور میں مسلمانوں کے عائلی قوانین کے حوالے سے ’مسلم عائلی قوانین آرڈیننس‘ کے نام سے ایک قانون نافذ کیا گیا۔ اس آرڈیننس میں یتیم پوتے کی وراثت، طلاق اور دوسری شادی کے حوالے سے بعض ایسے قوانین تھے جو اسلامی تعلیمات کے منافی تھے۔ مثال کے طور پر اس قانون میں یہ بات طے کی گئی کہ پہلی بیوی کی رضا مندی کے بغیر شوہر کو دوسری شادی کی اجازت نہ ہوگی اور اگر کسی نے ایسی شادی کی تو وہ قانوناً ناجائز تصور ہوگی۔ جدت پسندوں نے اس آرڈیننس کی تائید کی جبکہ علماء کے حلقوں کی طرف سے اس پر شدید تنقید ہوئی۔

۱۹۶۲ء میں اس وقت کی مارشل لاء حکومت نے ایک دستور نافذ کیا، جس میں بعد ازاں شدید عوامی دباؤ کے نتیجے میں مملکت پاکستان کے نام کے ساتھ 'اسلامی جمہوریہ' کا لفظ بھی لگایا گیا۔ اس دستور کے مطابق بھی اس اصول کو تسلیم کیا گیا کہ پاکستان میں کوئی بھی قانون سازی قرآن و سنت کے منافی نہ ہوگی۔ ڈاکٹر تنزیل الرحمن لکھتے ہیں:

”دستور کی دفعہ ۱۹۹ کے تحت صدر مملکت کو اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل کے قیام کا اختیار دیا گیا تاکہ یہ کونسل پاکستان کے مسلمانوں کو ہر شعبہ زندگی میں اسلام کے اصولوں اور تصورات کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب اور امداد دے سکے۔ نیز یہ بھی جائزہ لے سکے کہ آیا کوئی مجوزہ قانون اسلام کے خلاف یا منافی ہے؟“ (۳)

اسی دستور کی دفعہ ۲۰ کے تحت صدر کو ادارہ تحقیقات اسلامی کے نام سے ایک ایسا ادارہ قائم کرنے کا بھی اختیار دیا گیا جو اسلام اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں اپنی تحقیقات پیش کرے۔ اسی ادارے کے تحت کئی ایک علمی منصوبے پایہ تکمیل کو پہنچے جن میں ڈاکٹر تنزیل الرحمن کا

۱۔ علم اصول فقہ ایک تعارف: ۳/۲۰۷

٢- أيضاً: ص ٢٠٨

۳۔ مجموعہ قوانین اسلام: ۱/۱۷۱

174 ----- اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

’مجموعہ قوانین اسلام‘ ایک نمایاں و گراں قدر کوشش ہے۔ اس ادارے میں بعد میں کچھ غیر سنجیدہ افراد بھی شامل ہو گئے جس کی وجہ سے اس ادارے کی بہت بدنامی ہوئی۔ ڈاکٹر محمد امین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”حکومت نے خود ہی ادارے کو شایان شان اہمیت نہ دی، اس کا اپنا کیمپس نہیں، نہ ہی اس کو یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا، یہ مختلف اداروں میں مختلف وزارتوں سے منسلک رہا اور اس چیز نے اس کی کارکردگی کو بہت بری طرح متاثر کیا... ڈاکٹر فضل الرحمن اور ان کے ساتھیوں کی تجدید پسندی نے بھی اس ادارے کے وقار اور سنجیدگی کو نقصان پہنچایا ہے۔ حکومتی ذرائع سے بھی اس کی کارکردگی کو کبھی نمایاں نہیں کیا گیا۔“ (۱)

۱۹۷۳ء میں جناب ذوالفقار علی بھٹو کے دور میں ایک نیا آئین تیار ہوا جو اگست ۱۹۷۳ء میں نافذ ہوا۔ اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل، کو اسلامی نظریاتی کونسل کا نام دیا گیا۔ اس کونسل نے ۱۹۷۳ء میں کام شروع کیا اور تقریباً تین سالوں کے دوران بہت سی مفید سفارشات پیش کیں جن میں سے چند ایک کو چھوڑ کر اکثر سرد خانے کی نذر ہو گئیں۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی لکھتے ہیں:

”یہ تمام سفارشات و تجاویز متعلقہ سرکاری فائلوں میں دفن ہو گئیں۔ البتہ کونسل نے جو سفارشات امتناع شراب، گھوڑ دوڑ پر جوئے کے خاتمے، نائٹ کلبوں کی بندش اور جمعہ المبارک کی تعطیل کے بارے میں دیں، حکومت نے اپریل ۱۹۷۷ء کے ہنگامہ خیز ایام میں ان کو منظور کر کے پاکستان میں شراب، گھوڑ دوڑ پر جو اور نائٹ کلبوں پر پابندی لگا دی اور جمعہ کے دن ہفتہ وار عام تعطیل کا اعلان کر دیا۔“ (۲)

جنرل ضیاء الحق مرحوم کے دور میں اس کونسل میں جلیل القدر علماء شامل تھے لیکن بعد کے ادوار میں عموماً ایسے افراد کو کونسل کی رکنیت مہیا کی گئی جن کی دینی حیثیت علماء، دینی حلقوں اور عامۃ الناس کے ہاں معتبر نہ تھی۔ خاص طور پر جنرل پرویز مشرف (۱۹۹۹ء تا ۲۰۰۸ء) کی تشکیل کردہ نظریاتی کونسل اکثر و بیشتر ایسے ارکان پر مشتمل تھی جن کی دینی حیثیت یا علمی اہلیت مملکت کے جمہور عوام کے ہاں مشتبہ و مشکوک تھی۔ یہی وجہ ہے کہ کونسل اپنی نت نئی سفارشات کی بنیاد پر علمی و عوامی حلقوں میں عرصہ دراز سے مسلسل تنقید کا نشانہ بنتی چلی آرہی ہے۔ اس کونسل میں اگر کوئی دو چار مولویوں کو رکنیت فراہم بھی کی گئی تو وہ بھی علم و تقویٰ کو معیار بناتے ہوئے نہیں بلکہ خوشامد اور سیاسی وابستگیوں کی بنیاد پر وہ مجلس کے رکن بننے کے اہل ٹھہرے۔

۱۹۷۴ء میں پارلیمنٹ میں قادیانیوں کا مسئلہ اٹھایا گیا تو پارلیمنٹ نے دونوں فریقین کے دلائل سننے کے بعد چوتھا آئینی ترمیمی ایکٹ منظور کیا۔ اس ایکٹ کی رو سے قادیانیوں اور مرزا غلام احمد قادیانی کے دوسرے پیروکاروں کو قانونی اور آئینی طور پر غیر مسلم قرار دیا اور اس شخص کو آئینی طور پر مسلمان تسلیم کیا گیا جو محمد ﷺ کو آخری نبی مانتا ہو اور آپ ﷺ کے بعد کسی بھی ظلی یا بروزی نبوت کا قائل نہ ہو۔

۱۹۷۷ء میں جنرل ضیاء الحق مرحوم نے مارشل لاء نافذ کرتے ہوئے ۱۹۷۳ء کے آئین کو معطل کر دیا۔ سپریم کورٹ نے جنرل مرحوم کی حکومت کو جائز قرار دیتے ہوئے ان کو دستور میں ترمیم کی بھی اجازت فراہم کر دی۔ اس اجازت کی وجہ سے اسلامی نظریاتی کونسل نے یہ تجویز پیش کی کہ جنرل مرحوم صاحب دستور میں ایسی ترمیم کر دیں جس کے ذریعے اعلیٰ عدالتوں کو یہ اختیار مل جائے کہ وہ موجودہ قوانین کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھ سکیں۔ ڈاکٹر محمود غازی لکھتے ہیں:

”اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو اصولی طور پر منظور کرتے ہوئے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر نے دستور میں ضروری ترامیم کر دیں اور

۱۰ فروری ۱۹۷۹ء مطابق ۱۲ ربیع الاول ۱۴۰۰ھ کو ایک اہم دستوری ترمیم کے ذریعے یہ اختیار عدالتوں کو مل گیا۔“ (۳)

مذکورہ بالا ترمیم کے نتیجے میں ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو چاروں صوبوں کی ہائی کورٹس میں ایک شریعت بینچ اور سپریم کورٹ میں شریعت ایپیلیٹ بینچ قائم کیا گیا۔ ان بینچوں کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ کسی شہری کی درخواست پر کسی بھی ریاستی قانون کے بارے میں یہ حائزہ لے سکتے ہیں کہ وہ

۱۔ عصر حاضر اور اسلام کا نظام قانون: ص ۱۷۹

۲۔ علم اصول فقہ ایک تعارف: ۳/۲۱۱-۲۱۲

٣- أيضاً: ص ٢١٣





## فصل دوم

### اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

## فصل دوم

## اجتماعی اجتہاد کی شرعی حیثیت اور تنفیذ

اجتماعی اجتہاد میں مختلف اہل علم و ماہرین فن مل کر کسی مسئلے میں غور و فکر کرتے ہیں۔ پس اس کا ایک قابل تعریف پہلو تو یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کی نسبت اس میں صحیح و معتدل رائے تک پہنچنے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں جبکہ اس اجتہاد کو ایک دوسرے زاویے سے مفید بنانے کے لیے بعض علماء نے اس کی بنیاد پر کسی اسلامی ریاست کی قانون سازی کی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ اجتہاد چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی روشنی میں قانون سازی کی کس قدر گنجائش موجود ہے اس میں ائمہ سلف کا شروع ہی سے اختلاف رہا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے حوالے سے ہم کچھلی فصل میں یہ بات نقل کر چکے ہیں کہ انہوں نے اپنے اجتہادی فیصلوں کو قانون بنانے اور پھر انہیں اسلامی ریاست کے تمام شہریوں پر نافذ کرنے کی رائے کو پسند نہیں فرمایا۔ جس سے محسوس ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کسی اجتہاد کو قانون سازی کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا ہے کیونکہ ایک ہی مسئلے میں ائمہ ائمہ تو کیا صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے بھی اختلافات ہوتے تھے لیکن ان میں سے کوئی بھی کسی دوسرے پر اپنی رائے و اجتہاد کو جبراً نافذ کرنے کے حق میں نہیں تھا۔ فقہائے متقدمین نے اس نکتے کے بارے مفصل بحث کی ہے کہ کیا کوئی خلیفہ کسی قاضی کو کسی خاص فقہی مذہب کی پابندی یا اس کے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرنے پر مجبور کر سکتا ہے؟۔ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے حکمران کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی قاضی یا جج کو اس بات کا پابند کرے کہ وہ کسی معین مذہبی رائے کے مطابق قضیوں کا فیصلہ کرے۔ جبکہ فقہاء کے ایک گروہ کی رائے اس کے برعکس ہے۔ ذیل میں ہم دونوں گروہوں کے موقف اور دلائل کو بیان کر رہے ہیں۔

## تدوین و تقنین فقہ کے بارے مذاہب اربعہ کا نقطہ نظر

کیا کوئی حکمران کسی ایسے قاضی کو جو درجہ اجتہاد پر فائز ہو اس بات کا پابند بنا سکتا ہے کہ وہ کسی معین فقہی مذہب کے مطابق فیصلے کرے چاہے اس کا اجتہاد اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو؟ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس بارے دو اقوال مروی ہیں۔ جمہور علماء یعنی مالکیہ شافعیہ حنابلہ اور اہل الحدیث کا قول یہ ہے کہ کسی حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی قاضی کو کسی خاص مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند کرے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس قول پر علماء کا اتفاق بھی بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بن احمد الجبرعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”لا يجوز إلزام القاضي بالحكم بمذهب معين واشترطه على القاضي باطل غير ملزم وهو قول

عند المالكية والراجح عند الشافعية وبه قال الحنابلة وقال ابن قدامة لا أعلم فيه خلافاً.“<sup>(۱)</sup>

”قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند بنانا جائز نہیں ہے۔ اور قاضی کو عہدہ قضاء دیتے وقت اس قسم کی شرط لگانا باطل

اور غیر لازم ہے۔ یہ قول (جمہور) مالکیہ کا ہے شافعیہ کے نزدیک رائج ہے اور حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلے میں علماء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔“

یہ قول صاحبین کا بھی ہے۔ شیخ عامر بن عیسیٰ اللہو اس بارے میں دو بنیادی اقوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”القول الأول: لا يجوز للحاكم الاشتراط على القاضي بالحكم بمذهب معين وهذا قول الجمهور

من المالكية والشافعية والحنابلة كما أنه قول القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن صاحب أبي

حنيفة وقال ابن قدامة ولم أعلم فيه خلافاً وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وقد حكى الاتفاق على

ذلك.“<sup>(۲)</sup>

۱۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعین والمجیزین: ص ۵

۲۔ حركة تقنين الفقه الإسلامی: ص ۴

”اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت“۔ اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت۔ ”پہلا قول تو یہ ہے کہ حاکم کے لیے قاضی پر یہ شرط عائد کرنا جائز نہیں ہے کہ قاضی اپنے فیصلوں میں کسی معین مذہب کی پابندی کرے۔ یہی جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور اسی قول کو قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اسی قول کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی پسند کیا ہے اور اس پر علماء کا اتفاق بھی نقل کیا ہے۔“

دوسرا قول حنیفہ کا ہے جس کے مطابق کوئی حاکم کسی قاضی کو فیصلے کرنے میں کسی خاص مذہب کا پابند کر سکتا ہے۔ بعض مالکیہ اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجرجی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”يجوز الإلزام بالحكم بمذهب معين ويصح اشتراط الحاكم على القاضي أن يقضى به وإلى هذا القول ذهب الحنفية وهو قول عند المالكية وبه قال السبكي وغيره من الشافعية .“ (۱)

”دوسرے قول کے مطابق قاضی کو کسی معین مذہب پر فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائز ہے۔ اسی طرح حاکم کا قاضی پر یہ شرط لگانا بھی صحیح ہے کہ وہ اس کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرے۔ اس قول کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور مالکیہ کے ہاں بھی یہ ایک قول ہے اور بعض شوافع مثلاً امام سبکی رحمہ اللہ وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔“

بعض علماء نے اس قول کی نسبت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی کی ہے۔ شیخ عامر بن عیسیٰ اللہو لکھتے ہیں:

”القول الثاني يجوز للحاكم أن يلزم القاضي بالحكم بمذهب معين وهذا قول أبي حنيفة وقد خالفه أصحابه كما تقدم.“ (۲)

”دوسرے قول کے مطابق حاکم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند بنائے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے اس مسئلے میں امام صاحب سے مخالف رائے دی ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔“

اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم قدرے تفصیل سے اس مسئلے میں مذاہب اربعہ کے فقہاء کی آراء کا جائزہ لیتے ہیں۔

## مذہب مالکی

مالکیہ کے معروف قول کے مطابق حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مجتہد قاضی کو کسی معین مذہب کے مطابق فیصلوں کا پابند بنائے۔ محمد بن عبدالرحمن الخطاب رحمہ اللہ متوفی ۹۵۴ھ لکھتے ہیں:

”قال ابن الحاجب: وللامام أن يستخلف من يرى غير رأيه في الاجتهاد والتقليد ولو شرط الحكم بما يراه كان الشرط باطلاً والتولية صحيحة . . . قال في التوضيح للامام أن يستخلف من يرى غير رأيه كالمالكي يولي شافعيًا أو حنفيًا ولو شرط أي: الإمام على القاضي الحكم بما يراه الإمام من مذهب معين أو اجتهاد له كان الشرط باطلاً وصح العقد وهكذا في الجواهر عن الطرطوشي وقال غيره: العقد غير جائز وينبغي فسخه ورده وهذا إنما هو إذا كان القاضي مجتهداً وهكذا فرض المازري المسألة فيه.“ (۳)

”امام ابن حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) فرماتے ہیں: امام (حکمران) کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنائے جو اجتہاد یا تقلید کرنے میں امام کی رائے کا قائل نہ ہو۔ لیکن اگر امام نے یہ شرط لگا دی کہ اس کا نائب وہی فیصلہ کرے گا جو امام کی رائے کے مطابق ہو تو یہ شرط باطل ہے اور ایسی امرت صحیح ہے۔“ توضیح میں ہے کہ امام کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنالے جو اس

۱۔ تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۵

۲۔ حركة تقنين الفقه الإسلامي: ص ۴

۳۔ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، باب الأقضية، ۹/۸-۷۰

قاضی مدینہ برہان الدین ابراہیم بن علی بن فرحون المعروف بابن فرحون رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۹۹ھ فرماتے ہیں۔

”شیخ ابوبکر طروشی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ہمیں ابوالید باجی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۴۷۲ھ) نے یہ خبر دی ہے کہ قرطبہ کے حکمران جب کسی کو قاضی مقرر کرتے تو اپنے سرکاری رجسٹری میں یہ شرط مقرر کرتے تھے کہ جب وہ (امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد) ابن القاسم رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۱۹۱ھ) کا قول کسی مسئلے میں پالے تو اس سے تجاوز نہ کرے۔ شیخ ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں یہ ان حکمرانوں کی جہالت عظمیٰ تھی۔ شیخ یہ کہنا چاہتے تھے کہ حق کسی ایک معین قول میں نہیں ہوتا۔ شیخ ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ قول اس لیے کہا ہے کیونکہ اس زمانے میں مجتہدین اور اہل نظر قاضی موجود تھے پس انہوں نے یہ بات اپنے زمانے کے اعتبار سے کی ہے۔ ان کے معاصر علماء میں ابن عبدالبر، قاضی ابوالید باجی، قاضی ابن رشد، قاضی ابن العربی، قاضی عیاض، قاضی ابن عطیہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ جیسے جلیل القدر فقہائے مجتہدین موجود تھے۔ (اور انہوں نے یہ بات مذکورہ جلیل القدر علماء کے حوالے سے کی تھی کہ ایسے علماء کو کسی حکمران کی طرف سے کسی معین قول کا پابند بنانا جہل عظیم ہے)۔“

”قال: وإن كان الامام مقلدا وكان متعباً لمذهب مالك أو اضطر إلى ولاية قاض مقلد لم يحرم على الإمام أن يأمره أن يقضى بين الناس بمذهب مالك ويأمره أن لا يتعدى فى قضائه مذهب مالك لما يراه من المصلحة فى أن يقضى بين الناس بما عليه أهل الاقليم والبلد الذى هذا القاضى منه ولى عليهم وقد ولى سحنون رجلاً سمع بعض كلام أهل العراق وأمره ألا يتعدى الحكم بمذهب أهل المدينة.“ (٢)

١- تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، الباب الخامس في أركان القضاء، الركن الثاني من أركان القضاء هو المقضى به، فصل

٢- مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، باب الأفضية- ٨٠/٨



اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت۔ سنے تھے توسحنون رحمہ اللہ نے اس کو پابند کیا کہ وہ اہل مدینہ کے مذہب کے مطابق ہی فیصلہ کرے۔“

## مذہب شافعی

شافعیہ کے نزدیک حکمران چاہے مجتہد ہو یا مقلد دونوں صورتوں میں کسی مجتہد قاضی کو کسی معین مذہب یا امام کے فتاویٰ کے مطابق فیصلوں پر مجبور نہیں کر سکتا۔ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی رحمہ اللہ متوفی ۴۵۰ھ لکھتے ہیں:

”فلو شرط المولى وهو حنفى المذهب على من ولاه القضاء ألا يحكم إلا بمذهب الشافعى أو أبى حنيفة فهذا على ضربين: أحدهما أن يشترط ذلك عموماً فى جميع الأحكام فهذا شرط باطل سواء كان موافقاً لمذهب المولى أو مخالفاً له وأما صحة الولاية فإن لم يجعله شرطاً فيها وأخرجه مخرج الأمر أو مخرج النهى وقال: قد قلدتك القضاء فاحكم بمذهب الشافعى رحمه الله على وجه الأمر أو لا تحكم بمذهب أبى حنيفة على وجه النهى كانت الولاية صحيحة والشرط فاسداً سواء تضمن أمراً أو نهياً ويجوز أن يحكم بما أداه اجتهاده إليه سواء وافق شرطه أو خالفه ويكون اشتراط المولى لذلك قدحاً فيه إن علم أنه اشترط ما لا يجوز لا يكون قدحاً إن جهل لكن لا يصح مع الجهل به أن يكون مولياً ولا وإلياً فإن خرج ذلك مخرج الشرط فى عقد الولاية فقال: قد قلدتك القضاء على ألا تحكم فيه إلا بمذهب الشافعى أو بقول أبى حنيفة كانت الولاية باطلة لأنه عقدها على شرط فاسد وقال أهل العراق: تصح الولاية ويبطل الشرط.“<sup>(۱)</sup>

”اگر حنفی حکمران کسی شخص کو قاضی بناتے وقت یہ شرط عائد کر دے کہ قاضی مذہب شافعی یا مذہب ابوحنیفہ کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ حکمران یہ شرط عمومی طور پر تمام احکام میں لگائے۔ پس اس قسم کی شرط باطل ہے چاہے حکمران کے مذہب کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ جہاں تک قاضی کی ولایت کی صحت کا معاملہ ہے تو اگر تو حکمران نے اس کو (عقد میں) شرط نہ بنایا ہو بلکہ ایسا کرنے کا حکم جاری کیا ہو یا اس سے منع کیا ہو مثلاً وہ یہ کہے: میں نے تجھے قضاء کا عہدہ عنایت کیا، پس تو مذہب شافعی کے مطابق فیصلہ کر یا تو مذہب ابوحنیفہ کے مطابق فیصلہ نہ کر، پس اس صورت میں ولایت صحیح ہوگی لیکن شرط جو امر یا نہی کی صورت میں ہے فاسد ہوگی۔ اور قاضی کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے چاہے وہ اجتہاد حکمران کی شرط کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ اگر تو حکمران کو یہ علم تھا کہ یہ شرط لگانا ناجائز ہے تو ولایت میں حکمران کا ایسی شرط لگانا قابل عیب ہوگا اور اگر حکمران کو اس کا علم نہ ہو (کہ شرط لگانا ناجائز ہے) تو یہ عمل قابل عیب بھی نہ ہوگا لیکن اس قسم کے مسائل سے لاعلمی کے ساتھ کسی کا والی (حکمران ہونا) یا مولیٰ (ولایت دینے والا) ہونا صحیح نہیں ہے۔ (شرط لگانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ) حکمران اس کو عقد ولایت کی شرط بنائے اور کہے: میں نے تجھے قضاء کا عہدہ دیا اس شرط پر کہ تو صرف مذہب شافعی یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرے گا تو اس صورت میں ولایت باطل ہوگی کیونکہ حکمران نے ایک فاسد شرط کی بنیاد پر یہ عقد کیا ہے۔ اہل عراق یہ کہتے ہیں: اس صورت میں ولایت تو درست ہوگی لیکن شرط باطل ہوگی۔“

ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف شیرازی رحمہ اللہ متوفی ۴۷۶ھ فرماتے ہیں۔

”ولا يجوز أن يعقد تقلد القضاء على أن يحكم بمذهب بعينه لقوله عز وجل ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ والحق ما دل عليه الدليل وذلك لا يتعين فى مذهب بعينه فإن قلد على هذا الشرط بطلت التولية لأنه عقدها على شرط وقد بطل الشرط فبطلت التولية.“<sup>(۲)</sup>

”حکمران کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کو اس شرط پر قاضی بنائے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ ارشاد باری

۱۔ الأحكام السلطانية، باب فى ولاية القضاء۔ ص ۸۷

۲۔ المجموع شرح المذهب، كتاب الأقضية، باب ولاية القضاء وآداب القضاة، فصل ولا يجوز أن يعقد تقلد القضاء۔ ۱۲۰/۱۹





نقف علی خلاف فی هذا بین المتقدمین من فقهاء المذاهب والدلیل علی ذلك أن القاضي مأمور أن يحکم بالحق والحق ما یعتقدہ صحیحاً سواء کان الاعتقاد عن طریق بذل الجهد والنظر أم عن طریق الاقتناع برأى إمامه والعلم بمذهبه .“ (۱)

”جب حکمران“ قاضی پر یہ شرط عائد کرے کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف یا اپنے مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ قید لگانا باطل ہے اور اس مسئلے میں ہمیں علمائے متقدمین میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور قاضی کے نزدیک حق وہ ہے جس کے بارے میں وہ صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو چاہے اس کا یہ عقیدہ اس کے اجتہاد و غور و فکر کی وجہ سے ہو یا اپنے امام کی رائے اور اپنے مذہب کے علم کی بنیاد پر ہو۔“

ابن عابدین رحمہ اللہ کی عبارت سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ حکمران کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ مجتہد قاضی کو اس کے اجتہاد کے خلاف فیصلوں پر مجبور کرے۔ کیا ایک مجتہد قاضی کے لیے کسی مقدمے میں اپنے امام کی رائے کی پابندی لازم ہے یا اسے اپنے اجتہاد کی پیروی کرنی چاہیے؟ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”هل للمجتهد أن يقضى برأى مجتهد آخر أفقه منه؟ قال أبو حنيفة له القضاء به وقال الصحابان ليس له القضاء به ومرجع الخلاف هو أن كون أحد المجتهدين أفقه من غيره هل يصلح مرجحاً؟ عند أبي حنيفة يصلح لأن اجتهاده أقرب إلى الصواب وعند الصحابين لا يصلح مرجحاً لأن كون العالم أفقه من غيره ليس من جنس الدلی الذي يستند إليه فی استنباط الحكم .“ (۲)

”کیا مجتہد قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے سے زیادہ فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق قاضی مجتہد کو اپنے سے بڑے فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے چاہیے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنا قاضی کے لیے جائز نہیں ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ کیا دو مجتہدین میں ایک کا زیادہ فقیہ ہونا کوئی رائج دلیل ہے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ ایک رائج دلیل ہے کیونکہ اس کا اجتہاد صحت سے زیادہ قریب ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ رائج دلیل نہیں ہے کیونکہ ایک عالم کا دوسرے سے زیادہ فقیہ ہونا کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس کی طرف استنباط احکام میں رجوع کیا جائے۔“

اس فقہی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی مجتہد کے لیے اپنے امام کی تقلید صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ وہ دلیل کی بنیاد پر ہو۔

## معاصر علماء کا تقنین کے بارے نقطہ نظر

معاصر علماء میں تقنین کے بارے میں دو موقف پائے جاتے ہیں۔ ایک نقطہ نظر جمہور سعودی علماء کا ہے جس کے مطابق احکام شرعیہ کی تقنین حرام ہے جبکہ دوسرا موقف جمہور مصری فقہاء کا ہے جس کے مطابق تقنین وقت کی ایک ضرورت ہے۔ اکثر اسلامی ممالک نے بھی مصر ہی کے منہج کو اختیار کرتے ہوئے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں قانون سازی کی ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بن أحمد الجری رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”قال بالمنع طائفة من المعاصرين ومنهم الشيخ محمد الأمين الشنقيطی والشيخ بكر أبو زيد والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام حيث نقل بكر أبو زيد عن الشيخ الشنقيطی كلاماً طويلاً له فی مخاطرة التقنين وأما الشيخ فله بحث منشور ضمن كتابه فقه النوازل وعنوان بحثه (التقنين والإلزام) والشيخ البسام رحمه الله له رسالة بعنوان (تقنين الشريعة أضرارها ومفاسدها) وممن قال بالمنع كذلك: هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية حيث تناولت موضوع التقنين تحت عنوان (تدوين

۱۔ مجلة البحوث الإسلامية، تدوين الراجح من أقوال الفقهاء، العدد ۳۲، ص ۳۳

۲۔ الفقه الإسلامي وأدلته: ۸/۸۸



صاحب کتاب الفکر السامی، (۱)

”جمہور معاصر فقہاء نے تقنین کو جائز کہا ہے۔ ان علماء میں سعودی عرب کی پیئہ کبار العلماء کے بعض اراکین ہیں۔ جیسا کہ ’ہیئۃ کبار العلماء‘ کی تقنین سے ممانعت والی قرارداد میں بعض ارکان علماء کے بعض تحفظات پر مبنی اضافی نقطہ نظر سے بھی یہ واضح ہو گیا تھا۔ تحفظات کا اظہار کرنے والے ان علماء میں شیخ صالح بن غصون، شیخ عبد المجید بن حسن، شیخ عبد اللہ خیاط، شیخ عبد اللہ بن منیع، شیخ محمد بن جبر اور شیخ راشد بن حنین رحمہم اللہ ہیں۔ ’ہیئۃ کبار العلماء‘ کے ارکان میں سے جنہوں نے تقنین کو جائز قرار دیا ہے ان میں صالح بن عبد اللہ بن حمید شامل ہیں۔ اسی طرح تقنین کو جائز قرار دینے والوں میں شیخ عبدالعزیز بن محمد بن ابراہیم آل الشیخ رحمہم اللہ اور ڈاکٹر عبدالرحمن القاسم رحمہم اللہ بھی ہیں جنہوں نے تقنین اور اس کی ضرورت کے موضوع پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ ان کے علاوہ جن مشہور علماء نے تقنین کو جائز قرار دیا ہے ان میں شیخ محمد عبدہ، شیخ محمد رشید رضا، شیخ احمد شاکر، شیخ محمد ابوزہرہ، شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی طمطاوی رحمہم اللہ، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر یوسف القرضاوی اور شیخ محمد بن حسن جوی رحمہم اللہ ہیں۔“

تقریباً تمام علماء مصری ہیں۔ پس تقنین کے بارے علماء کی دو جماعتوں کے مابین اختلاف دراصل سعودی اور مصری علماء کا اختلاف ہے۔

## مانعین کے دلائل

جو علماء ’تقنین‘ کو حرام قرار دیتے ہیں وہ قرآن، احادیث، اجماع اور دیگر شرعی دلائل کی روشنی میں اسے ناجائز کہتے ہیں۔ ان علماء کی طرف سے عموماً جو دلائل بیان کیے جاتے ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

## پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (۲)

”بے شک ہم نے کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے تاکہ آپ ﷺ لوگوں کے مابین اس کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ ﷺ کو بھجوا دیا۔“

ایک اور جگہ ارشاد فرمایا:

﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ (۳)

”پس آپ ﷺ ان کے مابین اللہ کے نازل کردہ احکامات کے مطابق فیصلہ کر دیں اور اس حق کے مقابلے میں جو آپ ﷺ کے پاس آ گیا ہے ان کی خواہشات کی پیروی نہ کریں۔“

ان آیات میں اللہ کے رسول ﷺ کو وحی اور حق کے مطابق فیصلے کرنے کا حکم جاری کیا گیا ہے اور حق کیا ہے؟ ایک مجتہد کے لیے وہ کسی ایک فقہی مذہب یا تقنین کی صورت میں کسی ریاستی قانون میں محصور نہیں ہو سکتا۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجری رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”فہاتان الآيتان تأمران بالحكم بما أنزل الله وهو الحق و الحق لا يتعين بالراجح من أقوال الفقهاء لأنه راجح في نظر واضعيه دون سواهم فلا يصح الالتزام به ولا اشتراطه على القضاة عند توليتهم ولا بعدها۔“ (۴)

”پس یہ دونوں آیات اللہ کی نازل کردہ وحی کے مطابق فیصلوں کا حکم جاری کرتی ہیں اور وحی الہی ہی حق ہے۔ اور حق بات فقہاء کے

۱۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۱۱

۲۔ النساء: ۴: ۱۰۵

۳۔ المائدة: ۵: ۴۸

۴۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۷







ذلک للنبی ﷺ فقال رسول الله ﷺ من أمرکم منهم بمعصية الله فلا تطيعوه .“ (۱)

”حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے علقمہ بن مجر کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور میں بھی اس لشکر میں شامل تھا پس جب لڑائی ختم ہونے کو آئی یا وہ رستے میں تھے تو لشکر میں سے ایک گروہ نے ان سے اجازت چاہی تو حضرت علقمہ بن مجر رضی اللہ عنہ نے ان کو اجازت دے دی اور ان پر عبد اللہ بن حذافہ بن قیس رضی اللہ عنہ کو امیر مقرر کیا۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں بھی ان لوگوں میں شامل تھا جنہوں نے اس کے ساتھ مل کر جنگ لڑی۔ جب ہم رستے میں تھے تو کچھ لوگوں نے آگ جلائی تاکہ اس سے حرارت حاصل کر سکیں یا اس پر کچھ کھانا تیار کر سکیں تو حضرت عبد اللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اور وہ ایک ہنس لکھ آدمی تھے کیا تمہارے لیے میری بات کو سننا اور اس کی اطاعت کرنا واجب نہیں ہے؟ تو ان کے باقی ساتھی کہنے لگے: کیوں نہیں! حضرت عبد اللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں جو بھی تمہیں حکم دوں گا کیا مانو گے؟ انہوں نے کہا: ہاں تو حضرت عبد اللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تمہارے اوپر سختی کروں گا اگر تم اس آگ میں نہ کودے۔ تو کچھ لوگوں نے کہا: پس تم (اس آگ میں کودنے کے لیے) تیار ہو جاؤ۔ پس جب حضرت عبد اللہ بن حذافہ کو یقین ہو گیا کہ وہ لوگ اس میں کودنے والے ہیں تو وہ کہنے لگے: بٹھہرے رہو! میں تو تمہارے ساتھ صرف مزاح کر رہا تھا۔ پس جب ہم واپس آئے تو بعض افراد نے اللہ کے رسول ﷺ کے سامنے اس واقعے کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پس جو بھی تمہیں اللہ کی نافرمانی کا حکم دے تو اس کی اطاعت نہ کرو۔“

پس تقنین کی صورت میں اگر کوئی حج کسی مسئلے میں ریاستی قانون کو معروف کی بجائے منکر خیال کرے تو اس کے لیے اس قانون کے مطابق فیصلے کرنا لازم نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں تقنین نہ بھی ہو تو اس صورت میں بھی تو امکان ہے کہ ایک شہری یا عالم دین کے نزدیک ایک فعل معروف ہو جبکہ کسی قاضی یا حج کے ہاں اس فعل کا شمار منکرات میں ہوتا ہو۔ تو پھر اس قاضی یا حج کے فیصلے کا الزام اس پر کیوں درست مانا جائے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدم تقنین کی صورت میں اصل مصادر یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کا حق دونوں کے پاس باقی رہتا ہے جبکہ تقنین کے ذریعے قرآن و سنت کی طرف رجوع کا یہ حق قاضی مدعی اور مدعی علیہ سب کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔

## چوتھی دلیل

اللہ کے رسول ﷺ کی اس قاضی کے بارے میں جہنم کی وعید وارد ہوئی ہے جو حق بات کو پہچاننے کے بعد بھی اس کے خلاف فیصلہ کرے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

”القضالة ثلاثة واحد في الجنة و اثنان في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقصى به ورجل عرف الحق و جار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار .“ (۲)

”قاضی تین قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک جنت میں جائے گا اور دو آگ میں ہوں گے۔ پس جو شخص جنت میں جائے گا وہ قاضی ہے جس نے حق کو پہچان کر اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ اور دوسرا وہ قاضی کہ جس نے حق بات کو پہچان کر اس کے خلاف فیصلہ کیا تو یہ شخص آگ میں داخل ہوگا جبکہ تیسرا وہ قاضی کہ جس نے بغیر علم کے فیصلہ کیا تو وہ بھی آگ میں ہوگا۔“

اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی مجتہد قاضی کسی مسئلے میں حق تک رسائی کے بعد بھی اس کے خلاف ریاستی یا ملکی قانون کی بنیاد پر فیصلہ کرے تو وہ اس وعید میں داخل ہوگا اور اگر کوئی قاضی یا حج شرعی احکام ان کے دلائل، طرق استنباط، اختلاف فقہاء اور ان کے اسباب سے

۱۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الجہاد، باب لا طاعة فی معصية الله (۲۸۶۳) ۹۵۵/۲۔

۲۔ سنن أبی داؤد، کتاب الأقضية، باب فی القاضي یخطئ (۳۵۷۳) ۳۲۲/۲۔







اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

ایسی شے کہ جس کو سلف صالحین کے زمانے میں بدعات میں شمار کیا گیا ہو، اس میں کیا خیر ہو سکتی ہے؟“

مولانا عبد الرحمن مدنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”جہاں تک کتاب وسنت کی بجائے جدید انداز پر دفعہ وار دستور و قانون کی شکل میں شریعت کی تشکیل نو کا مسئلہ ہے تو تقنین شریعت کی یہ صورت کوئی پختہ اسلامی تصور نہیں ہے بلکہ یہ تصور مغرب سے متاثر جدید ذہن کی پیداوار ہے جو فرانس کی تقلید میں مسلمانوں میں درآمد ہوا ہے۔“ (۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سلف صالحین کے زمانے میں تقنین کے دواعی موجود نہ تھے لہذا اس کی ضرورت بھی محسوس نہ ہوئی۔ ڈاکٹر عبد الرحمن الجریؒ لکھتے ہیں:

”ويمكن أن يجاب عن هذا أن عدم وجود هذه الفكرة عند السلف لا يعنى منعها فلعل دواعيها لم توجد ورأى الإمام مالك رحمه الله قد خالفه فيه غيره ولو لم يخالفه غيره ليس قوله بمجرد حجة.“ (٢)

”اس اعتراض کا جواب یوں بھی ممکن ہے کہ سلف صالحین کے دور میں اس فکر کے نہ پائے جانے کی وجہ اس کا ان کے ہاں ممنوع ہونا نہیں ہے بلکہ اس دور میں تقنین کے دواعی ہی موجود نہ تھے۔ جہاں تک امام مالک رحمہ اللہ کی رائے کا تعلق ہے تو بعض دوسرے علماء کی آراء ان کے خلاف ہیں اور اگر کسی عالم دین نے ان کی رائے کی مخالفت نہ بھی کی ہوتی پھر بھی محض ان کا قول ہونا کوئی شرعی حجت نہیں ہے۔“

اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ سلف صالحین کے دور میں ’تقنین‘ کے دواعی موجود نہ تھے۔ ابن المقفع نے جو خط خلیفہ جعفر منصور کو لکھا تھا، اس میں انہوں نے تقنین کے بعض دواعی کا بھی تذکرہ کیا تھا۔ شیخ عبدالرحمن القاسم لکھتے ہیں:

”وَمِمَّا يَنْظُرُ فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَمْرِ هَذَيْنِ الْمَصْرِيِّينَ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَمْصَارِ وَالنَّوَاحِي اخْتِلَافُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ الْمُتَنَاقِضَةِ الَّتِي قَدْ بَلَغَ اخْتِلَافُهَا أَمْرًا عَظِيمًا فِي الدِّمَاءِ وَالْفُرُوجِ وَالْأَمْوَالِ.“ (۳)

”جیسا کہ امیر المؤمنین ان دو شہروں اور ان کے علاوہ خلافت اسلامیہ کے دوسرے شہروں اور علاقوں کا حال دیکھ رہے ہیں کہ ان شہروں میں قصاص، نکاح و زنا اور مالی معاملات کے بارے مختلف شرعی احکام کے تعین میں فقہاء و علماء کا اختلاف بہت بڑھ گیا ہے۔“

## ساتویں دلیل

تقنین کا عمل اجماع امت کی خلاف ورزی ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شخص کو مختلف فیہ مسائل میں کسی معین فقہی قول کا پابند نہیں بنایا جاسکتا جیسا کہ امام ابن قدامہ رحمہ اللہ وغیرہ نے لکھا ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ حنبلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه وهذا مذهب الشافعي ولم أعلم فيه خلافاً.“ (٢)

”حکمران کے لیے یہ بالکل بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو اس شرط پر حکمران بنائے کہ وہ کسی معین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور مجھے اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اجماع کا یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہے کیونکہ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن البرجعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

۱۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۲۲-۲۵

٢- تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ٨

٣- الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية: ص ٢٣٩

٤- المغني: ١١/٢٨٠

”ويجاب عنه بأن هذا الإجماع غير مسلم لأنه قد وجد من العلماء من قال بخلافه ثم إن القول بالمنع من الإلزام بقول واحد قول صحيح لو كان جميع القضاة من المجتهدين أما قد علمنا أن العدد المطلوب تعيينه من القضاة للفصل بين خصومات الناس يلزم تعيين من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد وهم كثير فيصبح تعيينهم جائز للضرورة أو الحاجة وبالتالي فإن إلزامهم بقول واحد في هذه الحالة أمر سائنغ.“ (۱)

”اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اجماع کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے کیونکہ علماء کی ایک جماعت نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی ایک قول کو لازم قرار دینے سے علماء نے جو منع کیا ہے تو یہ منع اس صورت میں ہے جبکہ تمام قاضی مجتہد ہوں۔ اس کے برعکس ہم یہ جانتے ہیں کہ لوگوں کے باہمی تنازعات کے فیصلوں کے لیے قاضیوں کی جتنی تعداد آج ہمیں مطلوب ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ کثیر تعداد میں ان قاضیوں کو بھی عہدہ قضاء دیا جائے جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچتے ہوں۔ پس اس صورت حال میں ان قاضیوں کی تعیناتی ضرورت اور حاجت کے تحت جائز ہوگی۔ پس ان حالات میں قاضیوں کو کسی ایک قول کو پابند کرنا ایک مناسب امر ہوگا۔“

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلے میں جن علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے تو وہ مقلد قاضی کے بارے میں ہے نہ کہ مجتہد کے بارے میں۔ محل اختلاف تو یہ ہے کہ اگر کوئی قاضی درجہ اجتہاد پر فائز ہو اور حق بات تک رسائی حاصل کر لے یا کوئی مقلد قاضی اپنے مذہب کے کسی قول کو حق سمجھ رہا ہو جبکہ ریاست کا قانون اس کے خلاف ہو تو کیا اس کے باوجود بھی اس قاضی کے لیے اس حق کے خلاف اور ریاست کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہوگا؟۔ اس مسئلے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اُستاذ محمد سلام مدکور ﷺ لکھتے ہیں:

”إذا قيد الحاكم القاضي أن يقضي بخلاف مذهبه وبالضعيف من مذهبه فهذا التقييد باطل ولم نقف على خلاف في هذا بين المتقدمين من فقهاء المذاهب والدليل على ذلك أن القاضي مأمور أن يحكم بالحق والحق ما يعتقده صحيحاً سواء كان الاعتقاد عن طريق بذل الجهد والنظر أم عن طريق الاقتناع برأى إمامه والعلم بمذهبه.“ (۲)

”جب حکمران قاضی پر یہ شرط عائد کرے کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف یا اپنے مذہب کے ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ قید لگانا باطل ہے اور اس مسئلے میں ہمیں علمائے متقدمین میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور قاضی کے نزدیک حق وہ ہے جس کے بارے میں وہ صحیح ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو چاہے اس کا یہ عقیدہ اس کے اجتہاد وغور و فکر کی وجہ سے ہو یا اپنے امام کی رائے اور اپنے مذہب کے علم کی بنیاد پر ہو۔“

اسی طرح امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تو اس کو شرک قرار دیا ہے کہ ایک قاضی کسی مقدمے میں حق بات کو پہچان لے اور پھر بھی کسی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے جیسا کہ ہم اس مسئلے میں امام صاحب کا قول نقل کر چکے ہیں۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ یہ بھی درست نہیں ہے کہ اتنی بڑی تعداد میں مجتہد قضاة کا حصول مشکل ہے کہ جو معاشرے کی ضرورت پوری کر سکیں۔ ہم اپنے ارد گرد معاشرے پر ایک نگاہ ڈالیں تو ہمیں یہ محسوس ہوگا کہ جدید مسائل میں ہر مکتبہ فکر کے علماء و فقہاء کے فتاویٰ اور رہنمائی موجود ہے۔ پاکستان ہی کو لے لیں جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش آتا ہے تو ہر دوسرے دارالعلوم سے اس کے حق میں یا اس کے خلاف فتویٰ جاری ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود بعض ناواقف حضرات یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا معاصر علماء میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہے۔ ہمارے خیال میں علماء کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے جو جدید معاصر مسائل کا حل اپنی اجتہادی بصیرت کی روشنی میں پیش کر سکتی ہے اور قدیم مسائل میں مختلف فقہی مذاہب کے مدون اقوال کے ذخیرے کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان میں سے رائج و مرجوح، شاذ و مفتی بہ، معمول بہ وغیرہ

۱۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۸

۲۔ مجلة البحوث الإسلامية، تدوين الراجح من أقوال الفقهاء، العدد ۳۲ ص ۳۳

معمول بہ فتاویٰ وغیرہ میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ایک ریاست میں ہائی کورٹس یا سپریم کورٹ کے قاضیوں کی تعداد ہی کیا ہوتی ہے؟۔ یہ کوئی اتنی بڑی تعداد نہیں ہے کہ اس قدر مجتہد علماء کسی خطہ ارضی میں موجود نہ ہو۔

اس پر یہ اعتراض بھی وارد کیا گیا ہے کہ اگر تقنین نہ بھی کی جائے تو اس صورت میں بھی اگر قاضی مجتہد ہو اور کسی تنازع میں مختلف فیہ اقوال موجود ہوں تو قاضی تو قرآن و سنت کی روشنی میں ان اقوال میں سے ایک ہی قول کے مطابق فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک رائج اور حق ہو گا۔ اور اس کا عین امکان موجود ہے کہ جس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جا رہا ہو وہ شخص اس مسئلے میں کسی دوسرے قول کا قائل ہو تو ایسی صورت میں قاضی کے قول کا نفاذ ایک عامی پر کیسے جائز ہوگا؟۔

اس اعتراض کا جواب امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بڑے خوبصورت پیرائے میں دیا ہے۔ ان کے نزدیک مختلف فیہ مسائل میں حکام کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو کسی معین قول کا پابند بنائے۔ ہاں اس صورت میں حاکم کے لیے کسی معین قول کا الزام درست ہے جبکہ دو اشخاص اپنے کسی تنازع میں فیصلے کے لیے اس کی طرف رجوع کریں۔ اس صورت میں حاکم یا قاضی کا اجتہاد اس شخص پر نافذ العمل ہوگا۔ امام صاحب کی عبارت اگرچہ اس مسئلے میں طویل ہے لیکن وہ کئی ایک علمی فوائد و نکات پر مشتمل ہے۔ ہم ممکنہ حد تک اس عبارت کا اختصار ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

”فیما جعل الله للحاكم أن يحكم فيه وما لم يجعل لواحد من المخلوقين الحكم فيه بل الحكم فيه على جميع الخلق لله تعالى ولرسوله ﷺ ليس لأحد من الحكام أن يحكم فيه على غيره ولو كان الشخص من آحاد العامة إذا وقع فيه نزاع بين الحكام وبين آحاد المسلمين من العلماء أو الجند أو العامة أو غيرهم لم يكن للحاكم أن يحكم فيها على من ينازعه ويلزمه بقوله ويمنعه من القول الآخر فضلا عن أن يؤذيه أو يعاقبه.“ (۱)

”یہ فصل اس بارے میں ہے کہ کن مسائل میں حاکم کے لیے جائز ہے کہ وہ فیصلہ کرے گا اور کون سے مسائل ایسے ہیں کہ جن میں اللہ نے فیصلے کا اختیار مخلوق میں کسی کو نہیں دیا ہے بلکہ ان مسائل میں جمیع مخلوق پر فیصلے کا اختیار صرف اللہ اور اس کے رسول کا حق ہے اور حکام میں سے کسی حکمران کو یہ حق نہیں ہے کہ ان مسائل میں کسی غیر کے بارے میں وہ فیصلہ کرے اگرچہ وہ شخص ایک عامی ہی کیوں نہ ہو... پس جب (مختلف فیہ مسائل) میں حکمران اور کسی مسلمان عالم دین یا جماعت یا عامۃ الناس یا ان کے علاوہ میں اختلاف ہو جائے تو حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جس سے اس کا تنازع ہے اس کے بارے میں حکم جاری کرے اور اس پر اپنے قول کو لازم قرار دے اور اسے کسی دوسرے قول کے اختیار کرنے سے منع کرے چہ جائیکہ کہ وہ اس شخص کو کسی قسم کی اذیت یا سزا دے۔“

آگے چل کر مختلف مسائل میں فقہاء کے اختلافات کی مثالیں نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وكذلك تنازعوا في كثير من مسائل الفرائض . . . وكثير من مسائل الطلاق وغير ذلك وكثير من مسائل العبادات في الصلاة والصيام والحج وفي مسائل زيارات القبور . . . وتنازعوا في تفسير الآيات وفي بعض الأحاديث: هل تثبت عن النبي ﷺ؟ أو لم تثبت؟ فهذه الأمور الكلية ليس لحاكم من الحكام كائناً من كان ولو كان من الصحابة أن يحكم فيها بقوله على من نازعه في قوله فيقول: ألزمته أن لا يفعل ولا يفتي إلا بالقول الذي يوافق لمذهبي بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله والحاكم واحد من المسلمين فإن كان عنده علم تكلم بما عنده وإذا كان عند منازعه علم تكلم به فإن ظهر الحق في ذلك وعرف حكم الله ورسوله وجب على الجميع اتباع حكم الله ورسوله وإن خفى ذلك أقر كل

واحد علی قولہ أقر قائل هذا القول على مذهبه وقائل هذا القول على مذهبه ولم يكن لأحدهما أن يمنع الآخر إلا بلسان العلم والحجة والبيان فيقول ما عند من العلم .“ (۱)

”اسی طرح مسلمان علماء کے مابین وراثت کے کئی ایک مسائل میں اختلاف ہوا... علاوہ ازیں طلاق وغیرہ اور عبادات مثلاً نماز روزہ حج وغیرہ اور زیارت قبور کے بھی اکثر مسائل میں علماء کا اختلاف نقل ہوا ہے... اسی طرح قرآنی آیات کی تفسیر میں بھی ان کا اختلاف مروی ہے اور بعض احادیث کی اللہ کے رسول ﷺ کی طرف نسبت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں بھی ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان تمام امور میں کسی حاکم چاہے وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اگر اس کو مذکورہ بالا مسائل میں سے کسی مسئلے میں کسی شخص سے اختلاف ہو جائے تو وہ اس شخص پر اپنے قول کے مطابق فیصلہ نافذ کرے اور وہ یہ کہے: میں تجھ پر یہ بات لازم ٹھہراتا ہوں کہ ایسا نہ کر یا صرف میرے مذہب کے موافق قول کے مطابق ہی فتویٰ دے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان مسائل میں فیصلے کا اختیار اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ہے اور حاکم وقت مسلمانوں میں سے ایک ہے۔ پس اگر اس کے پاس علم ہے تو اس علم کے مطابق اس تنازع میں گفتگو کرے گا۔ اسی طرح اگر حکمران سے جھگڑا کر نیوالے شخص کے پاس بھی علم ہے تو وہ بھی اس علم کے مطابق گفتگو کرے گا۔ پس اس گفتگو کے دوران اگر حق بات ظاہر ہو جائے اور اللہ اور اس کے رسول کا حکم فریقین کو معلوم ہو جائے تو ہر ایک پر اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی اتباع فرض ہو گی۔ لیکن اگر اس بحث کے باوجود بھی اللہ کا حکم ان پر مخفی رہے تو ہر ایک قول کے قائل کو اس کے قول پر برقرار رکھا جائے گا۔ ہر ایک قول کا قائل اپنے مذہب پر برقرار رہے گا اور ان میں سے کسی ایک فریق کو بھی یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کو اس کے قول سے منع کرے مگر علم، دلیل اور بیان کی بنیاد پر۔ پس وہ اپنے علم کے مطابق بات کرے گا۔“

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حاکم کی اجتہادی راہمدی اور مدعی علیہ پر نافذ ہوسکتی ہے۔ مدعی اور مدعی علیہ پر حاکم کی رائے مسلط کرنے کے بارے فرماتے ہیں:

”وأما باليد والقهر فليس له أن يحكم إلا في المعينة التي يتحاكم فيها إليه مثل ميت مات وقد تنازع ورثته في قسم تركته فيقسمها بينهم إذا تحاكموا إليه وإذا حكم هنا بأحد قولي العلماء ألزم الخصم بحكمه ولم يكن له أن يقول أنا لا أَرْضِي حتى يحكم بالقول الآخر وكذلك إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى يدعيها أحدهما فصل بينهما كما أمر الله ورسوله وألزم المحكوم عليه بما حكم به وليس له أن يقول: أنت حكمت على بالقول الذي لا أختاره فإن الحاكم عليه أن يجتهد كما قال النبي ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر .“ (۲)

”جہاں تک کسی پرز بردستی اور جبراً اپنی رائے مسلط کرنے کا معاملہ ہے تو حاکم کو اس کا اختیار صرف ان معین مسائل میں ہے کہ جن میں فیصلے کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے مثلاً ایک شخص مر گیا اور اس کے ورثاء میں ترکے کی تقسیم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ پس جب وہ ورثاء حاکم کے پاس فیصلہ حاصل کرنے کے لیے آئیں اور اس وقت حاکم علماء کے کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ کر دے تو ہر ایک فریق حاکم کے اس فیصلے کا پابند ہوگا اور کوئی فریق یہ نہ کہے گا کہ میں اس فیصلے سے اس وقت راضی ہوں گا جبکہ حاکم دوسرے قول کے مطابق فیصلہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی چیز کے بارے میں حاکم کے پاس دو شخص فیصلہ حاصل کرنے کے لیے آئیں جبکہ ان میں ایک شخص مدعی ہو تو حاکم ان کے مابین اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اور جس کے بارے میں حاکم نے فیصلہ کیا ہے اس پر حاکم کا حکم لازم ہو جائے گا اور اس شخص کے لیے (حاکم کو) یہ کہنا جائز نہ ہوگا: تو اس قول کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو مجھے پسند نہیں ہے۔ حاکم کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اجتہاد کرے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح رائے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے لیے دو گنا اجر ہے اور اگر اس نے خطا کی تو اس کے لیے ایک گنا اجر ہے۔“



## تقنین کے خلاف بعض تجرباتی، مشاہداتی اور عقلی دلائل و اعتراضات

جو علماء تقنین کے خلاف ہیں، انہوں نے تقنین کے رد میں بعض ایسے دلائل بھی نقل کیے ہیں جن کا تعلق شریعت کی بجائے مشاہدے اور تجربے سے ہے۔ ذیل میں ہم ان دلائل یا اعتراضات کا خلاصہ بیان کر رہے ہیں:

### پہلی دلیل

تقنین پر ایک اعتراض یہ وارد کیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنین کی صورت میں قانونی عبارتوں کی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف نسبت ایک مشکل امر ہے۔ قرآن و سنت کی نصوص میں جو جامعیت اور اعجاز ہے، اس کو انسانی کلام میں محصور کرنا ناممکن ہے۔ انسانی کلام بالآخر انسانی ہے، کتنی ہی کوشش کیوں نہ کر لی جائے، پھر بھی اس میں بشری کمزوریوں کا ایک پرتو موجود رہے گا۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجریؒ اس بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”أن الصياغة للأحكام الفقهية بأسلوب معين سواء كان من قبل أفراد أو لجان فإنها ستأثر بشريتهم ونسبتها إلى حكم الله ليست دقيقة بينما صياغة نصوص الشرع ربانية معجزة ويمكن نسبتها إلى الله فيقال أحكام الله تعالى.“ (۱)

”فقہی احکام کو کسی معین شکل و صورت میں ڈھالنا، چاہے وہ افراد کی طرف سے ہو یا کمیٹیوں کی طرف سے، ان فقہی احکام میں لازماً ان کی بشری کمزوریاں بھی داخل ہوں گی۔ اور ایسے فقہی احکام کی نسبت اللہ کی طرف کوئی معمولی معاملہ نہیں ہے جبکہ نصوص شریعت ربانی معجزہ ہیں اور ان کی نسبت اللہ کی طرف ممکن ہے۔ پس نصوص شریعت کو اللہ کا حکم کہا جائے گا۔ (جبکہ قانونی عبارتوں کی نسبت یہ کہنا کہ یہ اللہ کا حکم ہیں، ایک بہت بڑا دعویٰ ہے)۔“

پس عدم تقنین کی صورت میں قضاء کے بنیادی مصادر نصوص شرعیہ ہوں گی اور تقنین کی صورت میں انسانی کلام، اگرچہ وہ انسانی کلام نصوص ہی سے کیوں نہ ماخوذ ہو۔ کیونکہ اصل اور فرع میں کوئی مقابلہ نہیں ہے۔

### دوسری دلیل

ماضی قریب میں تقنین کے جن تجربات سے مختلف اقوام گزری ہیں، ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قانون سازی کا عمل مسلسل ارتقاء سے گزرتا رہتا ہے۔ اس عمل میں کئی ایک نشیب و فراز آتے ہیں اور بالآخر جس فقہی قول کو بنیاد بناتے ہوئے کوئی قانون سازی کی گئی ہوتی ہے، وہ مختلف ترمیمات کے مراحل سے گزرنے کے بعد کچھ سے کچھ بن جاتا ہے۔ شیخ بکر ابوزیدؒ لکھتے ہیں:

”بدراسة حال التقنين الملزم به في الزمن القريب فإنه لم يثبت على وتيرة واحدة بل صار يدخله التغيير والتبديل والمد حيناً والجزر أحياناً حتى صار الحال إلى ما صار إليه.“ (۲)

”ماضی قریب میں نافذ کی جانے والی قانون سازی کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقنین کا عمل ہمیشہ ایک ہی طرح سے نہیں رہا ہے بلکہ اس میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح یہ عمل مد و جز کا شکار رہا ہے یہاں تک کہ یہ ان حالات کو پہنچ گیا کہ جن کا ہم مشاہدہ کر رہے ہیں۔“

اس کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ فقہی اقوال پر مبنی قانونی دفعات میں مسلسل تغیر و تبدل کی وجہ سے احکام شرعیہ پر لوگوں کا اعتماد متزلزل ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ ترمیمات اس قانون کو شرعی نص اور اس کے مقصود سے بہت دور لے جاتی ہیں۔ قانونی ترمیمات کے اس عمل کو روکنا ممکن

۱۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۸

۲۔ فقہ النوازل: ۸۳/۱



## چوتھی دلیل

تہذیب و تمدن کی ترقی اور بعض دوسرے اسباب کے تحت ایسے نئے نئے واقعات اور حوادث پیش آتے رہتے ہیں کہ جن کے بارے پہلے سے کوئی قانون موجود نہیں ہوتا۔ اس صورت میں یا تو قاضی ان نئے پیش آنے والے مقدمات میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے گا یا کسی قانون کے بننے کا انتظار فرمائے گا۔ پہلی صورت میں تقنین کا نقص ظاہر ہوگا جبکہ دوسری صورت قابل عمل نہیں ہے۔ شیخ بکر ابوزید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”إن الحوادث متكاثرة والوقائع متجددة فإذا وقع شيء من ذلك لدى قاض ما فإذا؟ هل يكون إرجاء الحكم حتى يلحق الحكم من لجنة الاختيار أم ماذا؟ أم يسير على هدى الشريعة ودلها فيعمل رأي في استظهار الحكم.“ (۱)

”نئے نئے حوادث اور واقعات کثرت سے ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ پس جب کوئی نیا واقعہ یا حادثہ قاضی کے سامنے آئے گا تو وہ اس وقت کیا کرے گا؟ کیا وہ اس مقدمے میں اپنے فیصلے کو اس وقت تک کے لیے مؤخر کر دے گا جب تک کہ اس کو مجلس اختیار (یعنی پارلیمنٹ وغیرہ) سے اس بارے میں کسی فیصلے کی اجازت نہ ملے یا وہ کیا کرے گا؟ یا وہ شریعت کی ہدایت اور رہنمائی پر چلتے ہوئے اس مسئلے میں شرعی حکم کی تلاش میں اجتہاد کرے گا اور اپنی رائے پر عمل کرے گا۔“

مثال کے طور پر کمپیوٹر اور موبائل سے متعلقہ جرائم کے بارے میں کسی قانون سازی تک پہنچنے میں سالہا سال لگ گئے۔ پاکستان میں حال ہی میں سائبر کرائمز (cyber crimes) اور فحش پیامات (messages) کے حوالے سے قانون سازی ہوئی ہے۔

## پانچویں دلیل

فقہی اقوال کی ایک کثیر تعداد میں فتوے کی بنیاد عرف ہوتا ہے۔ پس اگر رائج فقہی اقوال کی تقنین کی گئی تو عرف کے بدلنے کی صورت میں یہ قوانین بے اثر ہو جائیں گے۔ ظروف و احوال بدلتے رہتے ہیں اور بعض مسائل میں عرف کے تبدیل ہونے سے شرعی حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ پس عرف کے بدل جانے کی صورت میں قاضی یا جج متعین قانون کو کیسے لاگو کرے گا؟ اس صورت حال میں یا تو قاضی اجتہاد کرے گا یا پھر نئے عرف کے مطابق نئے قانون کے بننے کا انتظار یہاں بھی پہلی صورت میں تقنین کا نقص ظاہر ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت قابل عمل نہیں ہے۔ شیخ بکر ابوزید رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”إن في التقنين الملزم به حرج أعلى الأحكام الاجتهادية إذا يمنع مثلاً تغير الفتوى بتغير الزمان ومن المعلوم أن من قواعد الشريعة تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال.“ (۲)

”تقنین کے الزام کی صورت میں اجتہادی احکام (اور اجتہادی عمل) میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً تقنین ایک اجتہادی ضابطے بتغیر الفتوی بتغیر الزمان میں رکاوٹ کا باعث بنے گی۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ قواعد شرعیہ میں سے ایک بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ احوال زمانہ کی تبدیلی سے فتویٰ بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔“

## چھٹی دلیل

تقنین پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ تقنین کی صورت میں قاضی کا فیصلہ جہالت کی بنیاد پر فیصلے کا دوسرا نام ہے۔ شیخ عبدالرحمن بن سعد الشری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”إذا حكم القاضي بالتقنين فهل سيقول إن هذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله ﷺ وأنزل به كتابه

اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت

وشرعه لعباده ولا دين له سواه؟ أو يقول إن دين الله الذي شرعه لعباده خلافه؟ أو يقول لا أدري؟ ولا بد للقاضي من قول هذه الأقوال ولا سبيل له إلى الأول قطعاً فإن دين الله الذي لا دين له سواه لا تسوغ مخالفته وأقل درجات مخالفه أن يكون من الآثمين والثاني لا يدعيه فليس له ملجأ إلا الثالث؟ فيا للعجب! كيف تستباح الفروج والدماء والأموال والحقوق وتحلل وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها لا أدري؟“ (۱)

”جب قاضی معین قانون کے مطابق فیصلہ کرے گا تو کیا وہ یہ کہے گا کہ یہ نافذ شدہ قانون اللہ کے اس دین کے مطابق ہے جس کے ساتھ اللہ نے اپنے رسول ﷺ کو بھیجا اور اس کے مطابق اپنی کتاب نازل کی اور اس کو اپنے بندوں کے لیے مقرر کیا اور جس کے سوا کوئی دین قابل قبول نہیں ہے یا قاضی یہ کہے گا کہ اللہ کا دین جو اس نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کیا ہے اس قانون کے خلاف ہے یا وہ یہ کہے گا کہ میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کیا معاملہ ہے؟ پس قاضی کے لیے ان اقوال میں سے ایک قول کو اختیار کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ پس قاضی کے لیے پہلے قول کو اختیار کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کیونکہ اللہ کا وہ دین کہ جس کے سوا کوئی دین نہیں ہے اس کی مخالفت کسی صورت جائز نہیں ہے اور اس کی مخالفت کرنے والے کا کم تر درجہ یہ ہوگا کہ وہ گناہ گاروں میں شمار ہو (تو کیا معین قانون کے خلاف رائے رکھنے والا کوئی عالم دین بھی گناہ گار کہلایا جاسکتا ہے)۔ اسی طرح قاضی دوسرے قول کو بھی اختیار نہیں کرے گا؟ پس تیسرے قول کو اختیار کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔ پس کس قدر قابل تعجب بات ہے! کہ ایک ایسے امر کی بنیاد پر شرم گاہوں، خون، اموال اور حقوق کو کیسے مباح قرار دیا جائے گا اور کیسے کسی شیء کو حلال یا حرام ٹھہرایا جائے گا کہ جس کے بارے میں بہترین و رائج قول یہ ہو کہ میں نہیں جانتا۔ (یعنی جہالت کی بنیاد پر اتنے بڑے فیصلے کیسے کیے جاسکتے ہیں؟)۔“

## ساتویں دلیل

نصوص شرعیہ کی تعبیر و تشریح میں علماء کے مناجح مختلف ہوتے ہیں۔ رائج فقہی اقوال کی تدوین و تقنین کی صورت میں قانون کے مدون کو جن حالات سے واسطہ پڑا ہوگا وہ ان کا لحاظ رکھتے ہوئے قانون سازی کرے گا۔ جبکہ خارج میں مثال کے طور پر ایک ہی جرم کے ارتکاب میں مجرمین کی نفسیات ان کا ماحول، جرم میں خارجی عناصر کا عمل دخل اور اسباب جرم وغیرہ مختلف ہوتے ہیں۔ پس ایک ہی جرم سے متعلق مختلف حالات، اسباب، نفسیات اور پس منظر میں ہر مجرم پر ایک ہی سزا لا کر انصاف کا تقاضا نہیں ہے۔ عدم تقنین کی صورت میں ایک قاضی اس قانونی جمود یا تنگی کا پابند نہیں ہوتا ہے۔ اباحت ہیئتہ کبار العلماء میں ہے:

”إن إيجاد كتاب يشمل على قول واحد هو الراجح في نظر من اختاره يكون موحد الأرقام مسلسل المواد لا يمكن أن يقضى على الخلاف ويوجد الاتفاق في الأحكام في كل القضايا لا اختلاف القضاة في مداركهم وفي فهم المواد العلمية ومدى انطباقها في القضايا التي ترفع لهم ولا اختلاف ظروف القضايا وما يحيط بها من أمارات ويحف بها من أحوال فقد اختلف الناس في مدلول بعض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة مع وضوحها وجلالها وعلم مصدرها الذي ليس علمه كعلم من يختار القول الراجح المراد“ (۲)

”اگر ایک ہی فقہی قول پر مشتمل کوئی قانونی کتاب مرتب کی جائے تو وہ قول اس کی نظر میں تو رائج ہوگا جس نے اس کتاب کو مرتب کیا ہے (دوسرے علماء کی نظر میں نہیں)۔ اسی طرح یہ کتاب یکساں ترقیم اور مسلسل مواد پر مشتمل ہوگی اور اس کے خلاف فیصلہ دینا ممکن نہ ہو گا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ تمام مقدمات کے فیصلوں میں یکسانیت پائی جائے کیونکہ قاضیوں کے حواس خمسہ اور علمی مواد کو سمجھنے اور

۱- تقنین الشریعة بین التحلیل والتحريم: ص ۱۹

۲- أبحاث هيئة كبار العلماء: ۳/ ۲۳۵

اس علمی مواد کے ان مقدمات میں اطلاق کی صورت میں کہ جو ان کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں، اختلاف پایا جاتا ہے۔ کیونکہ (خارج میں) مقدمات کے احوال و ظروف اور ان سے متعلقہ علامات اور کو محیط حالات کے اختلاف کی وجہ سے لوگوں کے مابین ان مقدمات سے متعلقہ نصوص شریعت کے مفہیم میں اختلاف ہو جاتا ہے باوجودیکہ وہ احکامات اپنی جگہ واضح، روشن اور اپنے ان مصادر میں معلوم ہوتے ہیں کہ جن کا علم رائج قول کے مدون کے علم کی مانند نہیں ہے۔“

## آٹھویں دلیل

بعض ممالک اسلامیہ میں رائج فقہی اقوال کی تقنین کے تجربات کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ حکمران اور عامۃ الناس شرعی احکام کے مطابق فیصلوں سے بدظن ہو گئے اور دل کی تسلی کی خاطر عائلی زندگی اور بعض سزاؤں میں شرعی احکام کی تقنین کے علاوہ بالآخر باقی جمیع معاملات میں وضعی و انسانی قوانین کی طرف رجوع کیا گیا۔ ابحاث ہیئتہ کبار العلماء میں ہے:

”فقد جربوا هذا التقنين وألزموا القضاة العمل به فلم يأتهم بخير ولم يرفع اختلاف القضاة فى الأحكام وإنما أدى بهم إلى الحكم بالقوانين الوضعية فيما عدا الأحوال الشخصية وبعض العقوبات.“<sup>(١)</sup>

”مختلف ممالک نے تقنین کے تجربات کیے ہیں اور قاضیوں پر اس کے مطابق عمل کو لازماً قرار دیا ہے لیکن ان تجربات سے کوئی خیر برآمد نہیں ہوئی اور نہ ہی فیصلوں میں قاضیوں کا باہمی اختلاف ختم ہوا۔ پس ان تجربات نے ان (ممالک) کو عائلی زندگی اور بعض سزاؤں کے علاوہ باقی معاملات میں فیصلوں کے لیے وضعی قانون کی طرف رجوع پر مجبور کر دیا۔“

نویں دلیل

ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنیناً جہتہا دکا دروازہ بند کر دے گی اور قانون سازی کے عمل کی صورت میں اجتہادی تحریک، فکری نشوونما اور علمی مباحثے و مکالمے کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”أثر التقنين على حركة الفقه عامة وعلى القضاة خاصة حيث يؤدي إلى تعطيل الثروة الفقهية لأن عمل القضاة سيرتبط بهذه القوانين شرحاً وتفسيراً مما يعطل التعامل مع كتب الفقه ويحجر على القضاة ويوقف حركة الاجتهاد والنشاط الفكري لتلبية مطالب الحياة المتغيرة ومواجهة الأنظمة والأعراف والمعاملات المتجددة.“ (٢)

”فقہی تحریک پر بالعموم اور قاضیوں پر بالخصوص تقنین کے اثرات اس طرح مرتب ہوں گے کہ یہ عمل فقہی ورثے کو بے کار بنا دے گا کیونکہ قاضی ان قوانین کی تشریح و تفسیر میں مصروف ہو جائیں گے اور یہ عمل کتب فقہ کے ساتھ ان کا تعامل ختم کر دے گا اور قاضیوں کو نصرف سے روک دے گا۔ اسی طرح تقنین کا یہ عمل اجتہاد اور فکری سرگرمیوں کو بھی روک دے گا۔“

مولانا عبدالرحمن مدنی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

”تقنین سے فرد و معاشرہ کو ایک خاص تعبیر شریعت کی تقلید کا پابند قرار دے کے اجتہاد کے دروازے ان پر بند کر دیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید کی نظر میں اس کا نام ’إصر و أغلال‘ ہے۔“ (۳)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فقہی اقوال کی تقنین کی صورت میں قاضیوں کے اجتہاد پر کلی طور پر مابندی نہیں ہوگی بلکہ نئے پیش آمدہ

١- أبحاث هيئة كبار العلماء: ٢٣٥/٣

٢- تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ٩

۳۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۲۶





وجہ البصیرت ہمارا جواب نفی میں ہے۔“ (۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کسی اسلامی ملک میں تقنین کرتے وقت تمام فقہی مذاہب کو ایک ہی اسلامی مذہب خیال کرتے ہوئے ان سب سے استفادہ کیا جائے اور ان میں سے جو رائے بھی قرآن و سنت کے قریب تر اور لوگوں کی مصالح کو زیادہ پورا کر نیوالی ہو اس کی بنیاد پر قانون سازی کی جائے۔ علاوہ ازیں تمام فقہی مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے قانون سازی اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ایسے علماء موجود ہوں جو فقہی تعصب اور فرقہ وارانہ معاصرت سے پاک ہوں۔ مولانا اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ان تمام خرابیوں کا علاج یہ ہے کہ مدونین قانون اپنے سامنے کسی ایک ہی معین فقہ کو سامنے نہ رکھیں بلکہ پوری فقہ اسلامی کو سامنے رکھ کر ہر اجتہادی مسئلہ میں یہ دیکھیں کہ کون سی بات کتاب و سنت کے فحوی اور مقتضی سے زیادہ لگتی ہوئی ہے اور جو بات اس پہلو سے زیادہ قوی نظر آئے اس کو اختیار کر لیں اس کا تعلق ہماری مختلف فقہوں میں سے جس فقہ سے بھی ہو۔ اور اگر مسئلہ کتاب و سنت سے استنباط و اجتہاد کی نوعیت کا نہ ہو بلکہ اس کا تعلق مصلحت اسلام و مسلمین سے ہو جس کو ہمارے فقہاء استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں تو پھر اس بات کو دیکھیں کہ کون سی بات مصلحت اسلام و مسلمین اور زمانہ کے تقاضوں سے زیادہ موافقت رکھتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر قانون کی تدوین اس طرح عمل میں آئے تو اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس بات کی ضرورت ہوگی کہ تدوین قانون کا کام ایسے لوگوں کے سپرد کیا جائے جو تعصب اور گروہ بندی سے پاک ہوں اور شریعت کے مزاج اور اسلام اور مسلمانوں کے مصالح پر نظر رکھتے ہوں۔“ (۲)

اس مسئلے کا ایک حل یہ بھی تجویز کیا گیا ہے کہ پرسنل لاء (Personal Law) کی حد تک ہر مذہب کے ماننے والوں کے فیصلے ان کے مسلک کے مطابق ہوں لیکن پبلک لاء (Public Law) میں کسی ایک فقہ کے مطابق قانون سازی کر دی جائے۔ ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ اس رائے کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اسلامی قانون کی تدوین نو کے لیے دو طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ چونکہ اس ملک کے عوام کی عظیم اکثریت اہل سنت والجماعت حنفی ہے لہذا قانون سازی یعنی اجتہاد میں مسلک حنفی کے اصولوں ہی کو مد نظر رکھا جائے۔ جیسے کہ ایران میں یہ طے کر دیا گیا ہے کہ یہاں کا پبلک لاء فقہ جعفریہ کے مطابق ہوگا اور باقی سب جتنے سنی مسلمان وہاں پر ہیں انہیں اپنے پرسنل لاء میں پوری آزادی ہوگی۔ یعنی نماز جس وقت چاہیں پڑھیں روزہ جس وقت چاہیں بند کریں اور جس وقت چاہیں کھولیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ایک ملک میں پبلک لاء تو دو نہیں ہو سکتے۔ شیعہ اکثریت کے ملک میں وہ فقہ جعفریہ ہی ہوگا۔ اس طرح پاکستان میں یہ طے کر دیا جائے کہ یہاں پر پارلیمنٹ کے اندر قانون سازی کا جو عمل ہوگا وہ فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق ہوگا۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہ بھی ایک درست طریق کار ہوگا۔“ (۳)

اس پر اعتراض یہ وارد کیا گیا ہے کہ پبلک لاء میں بھی ایک معین فقہ کے مطابق قانون سازی کی صورت میں مندرجہ بالا اعتراض برقرار رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ محترم ڈاکٹر اسرار احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس تجویز کو پیش کرنے کے معاً بعد ایک دوسری تجویز بھی پیش کی ہے جو اس کی نسبت زیادہ قابل عمل بھی ہے اور خود ان کے نزدیک رائج بھی۔ وہ لکھتے ہیں:

”لیکن ایک دوسرا راستہ یہ ہے کہ اہل سنت کی چاروں فقہوں سے استفادہ کیا جائے۔ فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کے ائمہ فقہاء کو ہم یہ سمجھیں کہ یہ سب ہمارے بزرگ ہیں یہ سب اہل سنت کے ائمہ ہیں۔ چنانچہ ان سب کے اجتہادات کو ایک مشترکہ وراثت علمی سمجھا جائے اور بنیادی طور پر یہ بات طے ہو جائے کہ قانون سازی میں کتاب و سنت کی حدود سے تجاوز نہیں ہوگا۔ ان دونوں باتوں میں سے میرے نزدیک دوسری بات بہت بہتر ہے۔ اور بعض معاملات میں ہمارے سامنے ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ہمارے بزرگوں نے حنفی

۱۔ تعبیر شریعت اور پارلیمنٹ: ص ۳۷

۲۔ اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل: ص ۱۱۸-۱۱۹

۳۔ ماہنامہ میثاق، عہد حاضر میں اجتہاد کا طریقہ کار، اکتوبر ۱۹۹۷ء، ص ۲۵



ہوتے ہوئے کسی دوسری فقہ کا موقف اختیار کیا۔ اسے ’تلفیق بین المذاہب‘ کہا جاتا ہے۔“ (۱)

اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”دوسری اہم حقیقت یہ ہے کہ ایک صحیح اسلامی ریاست کسی متعین امام کی تقلید اور کسی متعین فقہ کی پیروی کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ لازم ہے کہ اس کی بنیاد براہ راست کتاب وسنت اور اجتہاد و شوری پر ہو۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ پوری فقہ اسلامی بلا کسی استثناء و امتیاز کے اس کا سرمایہ ہو اور وہ تمام اجتہادی امور میں کسی تخصیص و ترجیح کے بغیر مختلف ائمہ کے اجتہادات پر نگاہ ڈال کر اپنے قانون کے لیے ان اقوال اور رایوں کو انتخاب کرے جو اس کی نظر میں کتاب وسنت اور روح اسلام سے قریب تر نظر آئیں۔ جن امور سے متعلق اس کو پچھلے ائمہ کے اجتہادات میں کوئی نئی بات نہ ملے، کتاب وسنت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر وہ خود ان کا حل معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ پچھلے ائمہ کے جو اقوال انتخاب کیے جائیں گے ان میں وقفاً فوقتاً تبدیلیاں بھی ہو سکیں گی۔ یہ عین ممکن ہے کہ آج سابق ائمہ میں سے کسی کے کسی قول کو قانون کی حیثیت دے دی جائے لیکن کل دلائل کی قوت واضح ہونے کے بعد اس کی جگہ کسی اور کے قول کو اختیار کر لیا جائے۔ (۲)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

”ہمارے مختلف فقہی گروہوں میں سے ہر گروہ کا مسلک و مذہب حکومت کی نگاہوں میں یکساں عزت و احترام کا مستحق ہوگا اور ہر گروہ کے لوگوں کو اس بات کا پورا پورا موقع حاصل رہے گا کہ وہ اپنے اپنے مسلک و مذہب کے دلائل اور اس کی خوبیاں برابر پیش کرتے رہیں۔ تاکہ ہمارے ائمہ کے چھوڑے ہوئے ذخیرہ کے اندر جس قدر جواہر موجود ہیں وہ برابر نکھر نکھر کر سامنے آتے رہیں اور قانون کی تدوین کرنے والوں کو ان کے انتخاب میں آسانی ہو۔ اس طریقہ پر حکومت اپنے عمل کے لیے جو قانون بنالے گی ملک کا نظام اسی قانون کے مطابق چلے گا۔ عدالتیں اسی قانون کے مطابق مقدمات کے فیصلے کریں گی اور ہر شہری کو ان فیصلوں کی بے چون چواریں کرنی پڑی گی۔ لیکن ایک شخصی رائے کی حیثیت سے ایک شخص کوئی ایسا مسلک اختیار کر سکے گا جو حکومت کے اختیار کردہ مسلک سے الگ ہو۔ اور وہ اپنے اس مسلک کی حمایت میں زبان و قلم کی قوت بھی استعمال کر سکے گا۔“ (۳)

## قائلین تقنین کے دلائل

تفہیم کے قائل علماء نے اس کے حق میں کئی ایک دلائل بیان کیے ہیں، جن میں اکثر و بیشتر واقعاتی و منطقی ہیں۔ ذیل میں ہم ان دلائل کا ایک مختصر تجزیہ پیش کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل

تقنین کا ایک اہم سبب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے قاضیوں اور ججوں کے وہ اختلاف ختم کیے جاسکتے ہیں جو عدم تقنین کی صورت میں نصوص شریعت کی تعبیر و تشریح کے ذیل میں پیش آسکتے ہیں۔ وَاَكْثَرُ عِبَادِ الرَّحْمَنِ الْجَمْعُ ﷺ لکھتے ہیں:

”أن ترك القضاة يحكمون بما يصل إليه اجتهادهم يؤدي إلى فوضى واختلاف في الأحكام للقضية الواحدة بل وقع هذا الاختلاف بين محكمتي التمييز في الرياض ومكة المكرمة.“ (۴)

”اگر قاضیوں کو اس بات کی کھلی چھٹی دے دی جائے کہ وہ اپنے اجتہادات کے مطابق مقدمات کے فیصلے کریں تو یہ اختیار الاقانونیت

۱۔ ماہنامہ میثاق، عہد حاضر میں اجتہاد کا طریق کار، اکتوبر ۱۹۹۷ء، ص ۲۵-۲۶

۲۔ اسلامی ریاست: ص ۲۴۵

٣- أيضاً: ص ٢٢٥-٢٢٦

٤- تقنين الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ١٢







و لا طاعة“ فإذا أمر الإمام بالتقنين به لدخوله تحت طاعته .“<sup>(۱)</sup>

”وہ تمام دلائل جو کہ حکمران کی اطاعت پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اے اہل ایمان! اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکمرانوں کی بھی اطاعت کرو... اسی طرح تقنین کے جواز کے قائلین نے ان احادیث سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے جو حکمران کی اطاعت کے ذیل میں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ آپ کا فرمان ہے: ایک مسلمان پر اپنے خلیفہ کی اطاعت سوائے معصیت کے ہر معاملے میں واجب ہے چاہے وہ اس امر کو پسند کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔ پس اگر حکمران کسی معصیت کا حکم دے تو پھر اس کی سمع و طاعت نہیں ہے۔ پس جب حکمران تقنین کا حکم دے تو پھر قانون سازی کی جائے گی کیونکہ اس پر عمل بھی اس کی اطاعت میں داخل ہے۔“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہی بات تو محل نزاع ہے کہ تقنین کا عمل ایک مباح امر ہے یا معصیت ہے۔ جو علماء اس کو حرام قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس مسئلے میں حکمران کی اطاعت کیسے واجب ہو جائے گی جبکہ معصیت میں حکمران کی اطاعت سے منع کیا گیا ہے۔ یہ دلیل تو ان علماء کے حق میں مفید ہو سکتی ہے جو تقنین کے عمل کو جائز سمجھتے ہیں۔

## پانچویں دلیل

تقنین کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ موجودہ دور میں مجتہد قاضیوں کا حصول بہت مشکل ہے جبکہ مقلد قاضیوں کو عہدہ قضاء دینے کی صورت میں تقنین ایک لازمی و لا بدی امر ہے۔ شیخ عبدالرحمن الشریؒ اس وجہ جواز کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ومن هذه المبررات ندرة وجد قاض بلغ رتبة الاجتهاد؟“<sup>(۲)</sup>

”ان وجوہات جواز میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ایسے قاضیوں کا وجود نادر ہے جو درجہ اجتہاد کو پہنچتے ہوں۔“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا ایک لازمی شرط ہے جبکہ مستحب تو تقریباً تمام علماء نے کہا ہے۔ پس ایسے مجتہد علماء معاشرے میں بکثرت موجود ہیں جو معاصر مسائل کا حل اپنی اجتہادی بصیرت کی روشنی میں پیش کر سکتے ہیں اور قدیم مسائل میں مختلف فقہی مذاہب کے مدون اقوال کے ذخیرے کو ایک ہی مذہب شمار کرتے ہوئے ان میں سے رائج و مرجوح، شاذ و مفتی بہ، معمول بہ وغیرہ معمول بہ فتاویٰ وغیرہ میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

اگر درگزر معاشرے پر ایک نگاہ ڈالیں تو ہمیں یہ محسوس ہوگا کہ جدید مسائل میں ہر مکتبہ فکر کے علماء و فقہاء کے فتاویٰ اور رہنمائی موجود ہے۔ پاکستان ہی کو لے لیں جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش آتا ہے تو ہر دوسرے دارالعلوم سے اس کے حق میں یا اس کے خلاف فتویٰ جاری ہو جاتا ہے جیسا کہ اسلامی بینکاری کا جائزہ لے لیں۔ ہر مکتبہ فکر میں اس کے بارے میں دو آراء ہیں اور علماء کی ہر ایک جماعت نے اپنے موقف کی تائید میں کتابیں بھی لکھی ہیں اور فتاویٰ بھی جاری کیے ہیں۔ اس کے بعد یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس دور میں مجتہد علماء کا حصول ایک ناممکن امر ہے۔ ہاں یہ بات کسی حد تک درست ہے کہ شاید ائمہ اربعہ جیسے مجتہدین کا اس دور میں فقدان ہو لیکن اجتہاد کی جو شرائط اصول فقہ کی کتابوں میں عموماً بیان ہوئی ہیں ان پر علماء کی ایک کثیر تعداد اس دور میں بھی پورا اترتی ہے۔

## چھٹی دلیل

تقنین کے قائل علماء نے اس کے حق میں ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ قاضی کا مقام امام کے وکیل کا ہے اور اگر امام اپنے وکیل کو تقنین کے مطابق فیصلوں کی شرط کا پابند بنائے تو یہ جائز ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجرجیؒ لکھتے ہیں:

۱۔ تقنین الشريعة بين التحليل والتحريم: ص ۱۲-۱۳

۲۔ أيضاً: ص ۹



”اجتماعی اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت“

”الشرط الثالث أن يكون من أهل الاجتهاد وبهذا قال مالك والشافعي وبعض الحنفية وقال بعضهم يجوز أن يكون عامياً فيحكم بالتقليد.“<sup>(۱)</sup>

”قاضی کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو۔ اس قول کو امام مالک رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض حنفیہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ جبکہ حنفی کی ایک دوسری جماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی جائز ہے کہ قاضی ایک عامی ہو اور تقلید کے مطابق فیصلے کرے۔“

## آٹھویں دلیل

تہذیب و تمدن کے ارتقاء نے کئی ایک نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں مثال کے طور آئے روز کاروبار کے نئے طریقے متعارف ہوتے رہتے ہیں جن سے علماء اور قاضی تو کیا عام کاروباری حضرات بھی واقف نہیں ہوتے۔ اس قسم کے جدید مسائل نے قاضیوں کے لیے فیصلوں میں اس لحاظ سے مشکلات پیدا کر دی ہیں کہ ان کے پاس ان مسائل سے متعلق فقہ الواقع کا علم بہت کم ہوتا ہے۔ پس ان حالات میں تقنین کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجری لکھتے ہیں:

”حاجة المستجدات إلى حكم شرعي يتم بالنص عليها في التقنين وتركها لاجتهاد القضاة ليس من الحكمة لكثرة مشاغلهم وعدم تفرغهم للبحث والاستقصاء في كل مستجد وخصوصاً مع تطور الحياة وكثرة المستجد فيها ومن الأمثلة على ذلك المعاملات المصرفية ومسائل المقاولات والمناقصات وشروط الجزاء ومشاكل الاستيراد والتصدير والتأمين بمختلف جوانبه ونحو ذلك مما لا قدرة لغالب القضاة على معرفة الحكم الذي يحكمون به في الخلاف حولها.“<sup>(۲)</sup>

”نئی ایجادات کا شرعی حکم تقنین کے ذریعے ہی معلوم ہو سکتا ہے اور ان کے شرعی حکم کو قاضیوں پر چھوڑ دینا کوئی حکمت نہیں ہے کیونکہ ان کی مصروفیات بہت زیادہ ہوتی ہیں اور ہر نئے مسئلے میں بحث و تحقیق کے لیے ان کے پاس فارغ وقت کم ہوتا ہے، خاص طور پر تمدنی ارتقاء اور کثرت ایجادات نے اس کو اور بھی مشکل بنا دیا ہے۔ اس کی مثالوں میں بینکوں کے معاملات، ٹھیکے اور ٹنڈرو وغیرہ کے مسائل، جرمانے کی شروط، درآمدات و برآمدات کی مشکلات اور انشورنس وغیرہ کے مختلف مسائل ہیں کہ جن کے بارے میں اس حکم شرعی کی معرفت حاصل کرنا کہ جس کے ساتھ قاضی اس کا فیصلہ کریں، اکثر قاضیوں کے لیے مشکل ہے کیونکہ خارج میں ان نئے مسائل کے شرعی حکم کے بارے میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔“

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس مسئلے کا حل بہت آسان ہے اور وہ یہ ہے کہ مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق مختلف عدالتیں بنادی جائیں جیسا کہ پہلے ہی سے ہر ملک میں دیوانی اور فوجداری عدالتیں تو پائی ہی جاتی ہیں، اب شرعی تجارتی عدالتیں بھی بنالی جائیں جو مالی معاملات سے متعلق مقدمات کو حل کریں۔ ان تجارتی عدالتوں میں ایسے قاضیوں کا تعین کیا جائے جو علوم شرعیہ کے علاوہ معاشیات کے بھی ماہر ہوں اور یہ کوئی ناممکن امر نہیں ہے۔ پاکستان ہی کی مثال لے لیں، ایسے علماء موجود ہیں جو علوم شرعیہ کے ساتھ ساتھ جدید معاشی مسائل سے بھی گہری واقفیت رکھتے ہیں مثلاً مولانا تقی عثمانی رحمہ اللہ وغیرہ۔

جہاں تک اعلیٰ عدالتوں کا معاملہ ہے تو وہاں اس مسئلے کا حل یوں نکالا جاسکتا ہے کہ تمام ہائی کورٹس یا سپریم کورٹ میں ایسے علماء کو بطور اضافی قاضی (additional judges) کے مقرر کیا جائے جو کتاب و سنت کے ساتھ ساتھ جدید معاشیات کے بھی ماہر ہوں۔

## نوین دلیل

ایک دلیل یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ تقنین سے بہت سی مصالح حاصل ہوتی ہیں اور مفسد ختم ہوتے ہیں۔ شیخ عبدالرحمن الشثری رحمہ اللہ لکھتے

۱۔ المغنی: ۱۱/۳۸۱

۲۔ تقنین الأحكام الشرعية بين المانعين والمجيزين: ص ۱۴

ہیں:

”و منها أنه بالتقنين تتحقق مصالح وتندفع مفسد؟“ (۱)

”تقنین کی وجوہات جواز میں ایک یہ بھی ہے کہ اس سے بہت سی مصالح پوری ہوتی ہیں اور مفسد ختم ہوتے ہیں۔“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دین اسلام کی بارہ سو سالہ تاریخ میں شرعی عدالتوں میں تقنین کے بغیر فیصلے ہوتے رہے ہیں لیکن کوئی مفسد پیدا نہیں ہوئے اور نہ ہی مصالح کو پورا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ احوال و ظروف تبدیل ہو گئے ہیں اور جدید مسائل پیدا ہو گئے، جن کی وجہ سے تقنین کی حاجت محسوس ہوئی ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حالات تو قیامت تک بدلتے رہے گے اور دس، بیس سال کے عرصے میں ایک نئی تقنین کی ضرورت کا احساس ہوگا۔ شیخ عبدالرحمن الشثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”والجواب أنه من المعلوم أن دين الإسلام صالح لكل زمان ومكان ولقد مرت عليه عصور اتساع كاتساع الدولة العباسية في القارات الثلاث ومع ذلك تحققت العدالة بتحكيم الشريعة وانتشر اليسر وارتفع الحرج ولم يعرف عبر مر التاريخ عن واحد من الأئمة المعتبرين وجوب إلزام القضاة في أحكامهم بمذهب واحد فضلاً عما يدعو إليه هؤلاء من تقنين الشريعة بما يناسب العصر الحاضر وعلى هذا ففی كل عصر تقنين جديد.“ (۲)

”اس وجہ جواز کا جواب یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دین اسلام ہر زمانے اور جگہ کے لیے قابل عمل ہے۔ بعض ادوار میں تو دین اسلام کی وسعت تین براعظموں تک پھیل ہوئی تھی جیسا کہ خلافت عباسیہ ہے جبکہ اس کے ساتھ شریعت کی تحکیم کے ساتھ عدل و انصاف ہو رہا تھا۔ پس اس طرح آسانی پھیل گئی اور تنگی رفع ہو گئی۔ اس دوران ائمہ معتبرین میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ قاضیوں کو اپنے فیصلوں میں ایک ہی مذہب کا پابند بنانا چاہیے چہ جائیکہ اس کو اختیار کیا جائے کہ جس کی دعوت تقنین کے قائلین دیتے ہیں کہ ایسی تقنین کی جائے جو عصر حاضر کے مناسب ہو۔ پس (عصر حاضر تو تبدیل ہوتا رہتا ہے لہذا) اس وجہ سے ہر زمانے میں ایک نئی تقنین کی ضرورت محسوس ہوگی۔“

اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ تقنین میں بھی بعض مفسد ہیں کہ جن کا تذکرہ ہم تقنین کے مانعین کے دلائل کے تحت کر چکے ہیں۔ پس اگر تقنین سے کچھ مفسد ختم ہوتے ہیں تو کچھ پیدا بھی ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تقنین سے مفسد کم پیدا ہوتے ہیں جبکہ ختم زیادہ ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الجبری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”أن التقنين لا يخلو من مفسد لكن المصالح العامة التي يحققها التقنين والتي تعود على الضروريات الخمس بالعناية والرعاية والحفظ كما مر في أدلة هذا القول كل ذلك يدعو إلى التغاضي عن هذه المفسد تطبيقاً للقاعدة القائلة إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضراراً بارتكاب أخفهما.“ (۳)

”اس میں کوئی شک نہیں کہ تقنین سے کچھ مفسد پیدا ہوتے ہیں، لیکن جو مصالح تقنین سے پوری ہوتی ہیں اور وہ مصالح جو ضروریات خمسہ کی رعایت اور حفاظت کے لیے ضروری ہیں، یہ سب اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ ان تمام مفسد سے چشم پوشی اختیار کی جائے تاکہ اس قاعدہ فقہیہ پر عمل ہو سکے کہ جب دو مفسدے ایک دوسرے سے متعارض ہوں تو ان میں سے کم تر مفسدے کا ارتکاب کرتے ہوئے بڑے مفسدے (سے بچنے) کا لحاظ رکھا جائے گا۔“

اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ تقنین عدم تقنین دونوں میں سے کس میں مفسد زیادہ یا نسبتاً بڑے ہیں، یہ ایک استقرائی موضوع ہے جس





اجتماعی اجتناب اور اس کی شرعی حیثیت

7) معاشرے کے نئے اور پیچیدہ مسائل کے حل کے ایسی اعلیٰ عدالتوں کی طرف رجوع کیا جائے جن میں ایک قاضی کی بجائے ان کی جماعت ان مسائل کے بارے میں فیصلہ دے جیسا کہ پاکستان میں بینک کے سود کے بارے میں سپریم کورٹ کے شریعت اسپلیٹ بنچ نے حرمت کا فیصلہ دیا جو پانچ قاضیوں پر مشتمل تھا۔

8) جب دیوانی اور فوجداری عدالتوں کی تقسیم اور قیام ممکن ہے تو علاقائی سطح پر مثلاً تحصیل، ضلع اور ڈویژن کی سطح پر خفی اور اہل الحدیث عدالتیں بھی قائم کی جاسکتی ہیں تاکہ متعلقہ مذاہب کے عوام اپنے مسائل کے حل کے لیے اپنے مسالک کے قاضیوں اور عدالتوں کی طرف رجوع کریں۔

9) شرعی عدالتوں کے قاضیوں کو تقابلی فقہ مختلف اسلامی ممالک کے قوانین اور جدید انگریزی قانون کی تعلیم و تعلم کے مراحل سے بھی گزارا جائے تاکہ ان میں وسعت نظری پیدا ہو۔

10) قاضیوں کی اخلاقی، روحانی اور پیشہ ورانہ تربیت کے لیے سرکاری سطح پر کورسز، امتحانات اور تربیت کا انتظام کیا جائے۔

11) دیہاتوں میں پنجائیت کی طرح کی دیہی عدالتوں کا تصور اجاگر کیا جائے جن میں دینی مدارس کے فارغ علماء کو کچھ تربیتی کورسز سے گزارنے کے بعد مقامی سطح پر چھوٹے موٹے قاضیوں کو باہمی افہام و تفہیم سے حل کرنے کی ذمہ داری سونپی جائے۔

12) شرعی عدالتوں کے قاضیوں کے فیصلوں کو مدون کر کے شائع کیا جائے تاکہ وہ آنے والے ادوار میں ایک نظیر کا کام دے سکیں۔

13) تقابلی فقہ کی کتابوں کو بنیاد بناتے ہوئے فقہاء کے اختلافات کو اختصار کے ساتھ جدید قانون کی زبان میں مدون کر دیا جائے تاکہ حوالہ جاتی کتابوں کے طور پر ان سے استفادہ ممکن حد تک آسان ہو جیسا کہ جسٹس تنزیل الرحمن صاحب نے فقہ حنفی کو اسی اسلوب میں کتابی شکل دی ہے۔

14) احکام القرآن اور احکام الٰہیہ کی مستقل کتابیں لکھی جائیں جن میں اختصار کے ساتھ احکام سے متعلقہ تمام آیات اور احادیث کو جدید اسلوب اور انداز تحقیق میں جمع کر دیا جائے۔

15) اعلیٰ عدالتوں میں ایسے قاضیوں کی تقرری کی جائے جو شرعی علوم کے علاوہ جدید قانون کی تعلیم سے بھی گزرے ہوں۔ تقابلی فقہ کا وسیع مطالعہ رکھتے ہوں اور فقہی تعصبات اور گروہ بندی سے پاک ہوں۔ علوم شرعیہ میں رسوخ رکھتے ہوں اور دینی میدان میں ان کی قابل قدر خدمات موجود ہوں۔ امانت، دیانت، بردباری، صداقت اور شرافت جیسے اخلاقی اوصاف سے مزین ہوں۔

